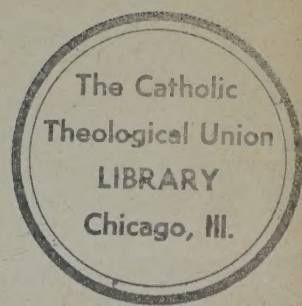


HOLY CROSS PROVINCE
PHILOSOPHY DEPT.



L'OBLIGATION MORALE
PRINCIPE DE LIBERTÉ.

MUSEUM LESSIANUM

ÉDITIONS ET PUBLICATIONS

DIRIGÉES PAR

des Pères de la Compagnie de Jésus

LOUVAIN

SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

SECTION THÉOLOGIQUE

SECTION PHILOSOPHIQUE

SECTION MISSIOLOGIQUE

Direction : MUSEUM LESSIANUM, 11, rue des Récollets, Louvain.

Dépositaire : É. Desbarax, Libraire, 24, rue de Namur, Louvain.

177.7
M574
MUSEUM LESSIANUM — SECTION PHILOSOPHIQUE N° 10

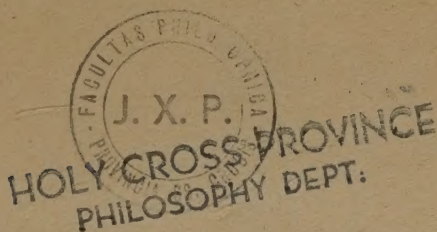
ÉMILE MERSCH, S. J.

Professeur aux Facultés N.-D. de la Paix, de Namur

L'OBLIGATION MORALE

PRINCIPE DE LIBERTÉ

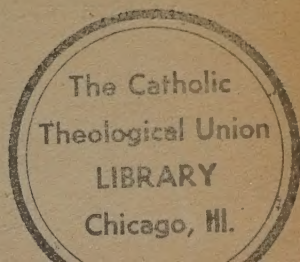
ÉTUDE DE PHILOSOPHIE MORALE



Éditions
du MUSEUM LESSIANUM
11, RUE DES RÉCOLLETS, LOUVAIN

Librairie F. ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN
PARIS (vi).

1927



IMPRIMI POTEST :

C. VAN DE VORST, S. J.

Vice-Praep. Prov. Belg.

Bruxellis, 19 Dec. 1926.

NIHIL OBSTAT :

J. LAMBOT,

Can. cens. libr.

Namurci, 20 Jan. 1927.

IMPRIMATUR :

MAX. DEBOIS,

Vic. Gén.

Namurci, 21 Jan. 1927.

ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR MAISON D'ÉDITIONS AD. WESMAEL-CHARLIER (SOC. AN.), A NAMUR (BELGIQUE), LE 7 MARS 1927, EN LA FÊTE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

MER
C

INTRODUCTION.

L'obligation morale est trop encombrante, pour qu'on n'examine pas ses titres. Elle se met trop fréquemment au travers de nos con-voitises, elle exige trop souvent de durs sacrifices, pour qu'on ne se demande pas d'où lui vient son empire.

Qu'est-ce, dans notre volonté, qui nous fait céder devant le devoir?

Cette question, sans contredit, est la grande question de la morale. Et la morale la résoud, en l'étudiant « par les causes ». Elle considère que Dieu est le principe de toutes choses; puis elle déduit, des rapports qui règnent entre notre être et son Auteur, l'attitude qui s'impose à notre vouloir.

Cette manière de procéder, traditionnelle, est la meilleure.

Elle n'est pourtant pas la seule possible; et elle ne peut présenter tous les avantages à la fois, puisqu'il en est d'incompatibles. Ainsi, pour le voyageur, les itinéraires classiques sont les plus sûrs, les plus commodes et les plus instructifs. N'empêche qu'ils ne sont pas les seuls. Il y a même des points de vue — sur les mêmes paysages, du reste — qu'on n'obtient qu'en quittant les grand'routes.

En ce travail, nous ne suivrons pas les grand'routes ; non par moindre estime, ce serait trop sot, mais par espoir de mieux comprendre, sous un angle particulier, certaines notions.

Au lieu d'étudier l'obligation par son principe et son origine, nous voudrions l'envisager en son terme, c'est-à-dire dans le vouloir auquel elle s'adresse. Si, selon la nature des choses, elle est faite pour commander, il faut que le vouloir, de son côté, soit constitué pour obéir et qu'il y ait en lui un aspect, un élément, quelque chose enfin par où l'obligation ait prise sur lui.

Il doit donc être possible, rien qu'en examinant le vouloir, de s'instruire sur l'obligation et de la mieux connaître, précisément en ce qu'elle a de plus intéressant : dans l'empire qu'elle exerce sur nous.

C'est ce qu'on se propose de faire en ces pages. Le lecteur ne trouvera donc pas ici une morale tout entière, mais seulement une étude de ce que l'obligation manifeste d'elle-même dans la volonté et aussi de ce que, par un juste retour, elle met en évidence dans la volonté.

L'OBLIGATION LIBÉRATRICE

Première Partie.

L'OBLIGATION DANS LA VOLONTÉ.

CHAPITRE I.

LA FATALITÉ DE VOULOIR ¹.

Le postulat initial qui doit servir de point de départ à notre étude, est l'existence du vouloir. L'homme veut, il veut sans cesse.

Il veut, oh! n'importe quoi. L'objet du vouloir n'est pas en question ici, mais son acte seulement, ce petit déclic intérieur, cette appétition indigente, qui se produit en nous si souvent.

Et cet acte nous intéresse, si banal soit-il et si dépourvu qu'il semble de signification morale.

Postulat bien modeste, on le reconnaîtra, et difficile à contester.

Nous ne supposons pas, comme Kant, l'existence de l'obligation. Un tel point de départ, assurément, serait fort commode : il contient presque explicitement toute l'éthique. Mais, par un juste retour, son ampleur en fait une cible facile, et jamais adversaires ne se

¹ L'essentiel de ce premier chapitre est emprunté à une excellente brochure du P. BRISBOIS S. J. : *Le Problème moral*, parue dans la collection *Études religieuses* (Rue Leys, Bruxelles).

laisseront extorquer, sans longs débats, une si volumineuse concession. Contre leurs objections, il faudra discuter pied à pied; il faudra démontrer que l'obligation existe réellement, que la perception qu'on croit en avoir n'est pas une association d'idées, un préjugé d'éducation, un vague sentiment de décence s'exprimant en termes impérieux; bref, il faudra, comme prolégomènes à la morale Kantienne, exposer toute une morale non Kantienne.

Nous ne serons pas si exigeants que Kant; nous ne supposerons pas des vouloirs qui se présentent sous un aspect de moralité. Nous ne supposerons pas même des vouloirs particulièrement énergiques, actes de haute tension, efforts obstinés, décisions héroïques. Ces grands gestes sont trop rares. Si nous parlions d'eux seuls, on pourrait trop facilement prétexter, pour nous fausser compagnie, le manque d'expérience personnelle.

Il nous suffit, à nous, que les vouloirs soient, comme ils le sont par nature, conscients et délibérés. Encore nous contentons-nous du minimum de conscience et de la délibération la plus fruste. Seuls sont exclus *les actes de l'homme*, comme on dit, les réactions machinales, les gestes irréfléchis qui nous échappent et qui n'apprennent rien sur notre vie intérieure. Mais tous *les actes humains*, comme les appelle la morale, tous les vouloirs font notre affaire, si insignifiants qu'ils soient d'ailleurs.

■
* *

Rien n'est abondant comme ce menu fretin, petites décisions, petits choix, hésitations, refus : poussière impalpable, mais qui, tombant toujours, finit par s'amonceler.

Qu'on ferme, un instant, les yeux et que, des objets extérieurs, on ramène l'attention sur ce qui se passe en soi-même. La changeante variété de l'univers visible s'est effacée. Mais, à sa place,

une autre variété apparaît au dedans. C'est, en nous, une suite de mouvements divers, d'appétitions, de tendances, qui vont et viennent, se succèdent, se rencontrent, se croisent, se relient, se contrecarrent.

On ne les voyait pas d'abord. Ce fourmillement intérieur est comme la vie profonde qui grouille au fond des étangs ou dans le sol moussu des bois. Un coup d'œil superficiel ne voit que la surface polie et lourde de l'eau dormante; on n'entend, d'abord, que le silence des forêts. Mais qu'on s'arrête; qu'on regarde plus bas que la surface, dans les herbes aquatiques et la vase. Partout, s'agitent de petits êtres bizarres. Et, dans la forêt, qu'on prête l'oreille : de tous les côtés on entend, comme un menu crépitement, les pas des minuscules coureurs qui s'en vont, affairés, sous le tapis de feuilles mortes.

Ainsi, au fond de nous-mêmes, une activité se montre, dès qu'on y prend garde, qui n'apparaissait pas d'abord. Notre être agit, il vibre, il réagit. On le voit tenté par un objet, puis par un autre, se porter de ci et de là; puis, comme saisi de répulsion devant quelque perspective effrayante, s'arrêter, hésiter, décontenancé parfois, à d'autres moments affolé, revenant encore et recommençant toujours. Trottements de souris ou galop de buffle, brusque jaillissement du fauve ou écoulement cauteleux du reptile, toutes les démarches, dans tous les sens, à toutes les allures, en toutes les attitudes, se succèdent au fond de nous-mêmes.

Les voilà, les vouloirs. Ils sont nombreux, ils sont divers. La morale scientifique, qui a entrepris de les étudier par les méthodes positives et de formuler avec la rigueur des mathématiques, si possible, leurs relations entre eux et avec les autres activités de l'univers, a devant elle une écrasante tâche. Elle peut aboutir assurément à des résultats intéressants; car nos vouloirs,

par leur relation si intime avec notre corps et avec la matière, sont, pour autant, comme les activités matérielles, objets de science positive et de mathématique. Mais si, pour connaître notre activité, il faut attendre que la morale scientifique ait fini, on attendra longtemps, on attendra toujours. Et même, quand elle aura terminé, l'essentiel ne sera pas dit. Car, ayant examiné le vouloir dans l'extérieur qu'il se donne, dans le terme où il tend, elle a laissé, sans la considérer, la force interne qui le bande et qui en est la pièce principale. J

Cette force, n'eût-elle qu'une existence problématique, est la première chose à examiner.

■
* *

Aussi, pour étudier le vouloir, ne le prendrons-nous pas où il s'éparpille et devient insaisissable. Nous irons d'abord à la source, nous demandant si, sous l'aspect multiple de nos volitions, ne se dissimule pas un élément commun.

Il ne faut pas chercher longtemps. Tous nos vouloirs ont en commun d'être vouloirs. Les objets voulus diffèrent, les attitudes varient, le degré de tension oscille; mais l'acte de vouloir se reproduit, chaque fois qu'on veut.

Cet aspect commun de nos vouloirs sera l'objet de notre étude. Nous l'appellerons, si l'on veut bien, *le vouloir comme vouloir*, ou *le vouloir en général*.

Objet bien abstrait, réclamera-t-on! Hélas! oui. — Nous avouons même que, pour l'instant, on n'est pas encore certain d'exprimer, par ces termes peu engageants, une véritable réalité. Le vouloir en général constitue-t-il une réalité distincte de nos décisions particulières? Peut-on connaître quelque chose à son sujet? Comment s'y prendre pour l'observer? Autant de questions

encore pendantes et dont la réponse ne peut être découverte que plus tard.

Est-ce à dire que nous avançons, sans but ni espoir? Non pas. Notre vouloir en général, tout abstrait qu'il est, montre des propriétés singulières et qui donnent à penser : il est inévitable, comme rien d'autre au monde.

Le reste est mouvant. Nos directions et nos goûts changent; lui, demeure ancré au fond. Si quelque chose en nous reflète la réalité substantielle de notre être et peut nous instruire sur notre moi, ce doit être ce vouloir en permanence.

Les vouloirs déterminés, on peut les extirper, même les plus naturels, en y mettant la peine. On peut laisser à mi-route une carrière commencée; on peut lâcher toutes ses résolutions; on parvient à ne plus vouloir manger. Mais cesser de vouloir, non, pas. Quoi qu'on veuille, le vouloir comme vouloir se déclanche. La vie la plus ondoyante, les sursauts les plus inattendus ne déconcertent pas cet obstiné. Chaque fois qu'on décide, fût-ce une bizarrerie ou une insanité, il a fallu vouloir.

Et si l'on refusait de jouer ce jeu-là, si l'on s'insurgeait contre cette fatalité, ou encore si l'on fermait les yeux pour ne plus la voir? ... Peines perdues! Dans l'effort même qui fuit le vouloir, on veut encore. Qui, de toute son énergie, décide de ne plus vouloir, celui-là veut encore, de toute son énergie : il veut ne pas vouloir. Il réussit — peut-être — à prendre une attitude contradictoire; mais réussir à ne pas vouloir, impossible. La négation du vouloir le contient et, pour le supprimer, l'affirme encore. C'est une fatalité.

« Nous sommes embarqués, » comme dit Pascal; la machine est en marche; elle est nous-mêmes; et le frein pour bloquer n'existe pas. Autant prétendre enrayer la fuite du temps. Les heures

s'écoulent, quoi qu'on fasse, inexorables. Et, inexorablement aussi, le vouloir veut.

« Le vouloir veut. » La nécessité de vouloir est si fatale, qu'elle se formule en un truisme; elle est si perpétuelle aussi, qu'on s'y habitue et qu'on ne l'aperçoit plus.

Elle n'est pas moins réelle. Qu'on tâche de lui échapper : elle s'édicte dans le mouvement même de notre volonté.

■
* *

Il n'a donc pas fallu regarder longtemps à l'intérieur de nous, pour voir s'y affirmer une nécessité.

Au plus profond de notre être, là où surgit notre indépendance, dans ce vouloir spontané qui veut être tout libre, une fatalité s'affirme : il faut qu'on veuille. La cavale indomptable et rebelle — est attelée.

CHAPITRE II.

L'INDISPENSABLE JUGEMENT DE VALEUR.

Tout acte humain a cela de particulier, qu'il exige sa propre justification. On a beau viser à l'originalité, ou mettre son bonheur à paraître indéchiffrable; sphinx ou bête curieuse, on ne peut se résigner à être incompréhensible pour soi-même; on doit pouvoir se dire : j'ai raison de vouloir comme je veux.

Bien entendu, les justifications qu'on se fournit de ses démarches peuvent être de toute nature et de toute qualité. On peut s'alléguer une lubie ou un caprice; on peut prendre en considération la nécessité d'éviter un sourire, une égratignure ou une ignominie; on peut se satisfaire de ce qu'une action présente d'excentrique, d'héroïque, de modéré, de délectable, de commercial; on peut agir de telle façon, parce que c'est « sportif », ou « bien porté », ou obligatoire, ou plus parfait; on peut se dire, par manière d'approbation, quelque formule banale ramassée en conversation ou une maxime très élevée; on peut se dire n'importe quoi. Mais il faut qu'on se dise quelque chose.

Cette justification sera l'affaire d'une seconde ou d'une journée; elle prendra la forme d'une brusque évidence ou d'une longue réflexion. Parfois, processus mental confus et peu apparent; parfois, série de formules nettes; tantôt, franche orientation de l'âme vers le bien; tantôt, lente machination destinée à nous duper nous-mêmes : elle se fera des manières les plus variées, mais, toujours, elle se fera.

Même pour les actions les plus futiles, il en faut une. On ne tournerait pas consciemment la tête, si on n'avait quelque motif. Le héros de La Bruyère, le joueur de balle, qui est là, tendu,

prêt à bondir, est convaincu du bien fondé de son attitude :
« On lui a lancé une balle et il faut qu'il la rattrape. »

Les crimes eux-mêmes n'échappent pas à cette nécessité. Le plus ignoble des gredins ne fait pas son coup, sans se donner quelque raison — inepte, menteuse, cynique, ou hypocrite, certes — mais, en tout cas, indispensable.



Ce besoin de justification est indéracinable, parce qu'il tient à la nature des choses. Les vouloirs que nous envisageons, en effet, sont conscients; ils incluent quelque participation de l'intelligence. Ils ne sont donc réalisables que comme intelligibles.

L'intelligence, comme il est clair, n'y peut intervenir en voulant. Vouloir n'est pas son fait; elle ne sait que comprendre. Elle exige, donc, d'y trouver matière à intellection. Si une démarche se présentait comme tout à fait inexplicable, elle serait aussi incapable de devenir vouloir conscient, qu'une lime est inapte à nourrir les serpents. Sur l'impensable, la pensée ne peut mordre. Du moment qu'un homme réfléchit sur un parti à prendre, il faut qu'il se représente celui-ci comme compréhensible et comme concevable. L'évidence, ici, confine à la tautologie. On s'en voudrait d'insister.

Un vouloir conscient doit donc s'accompagner d'un jugement, — on l'appellera justification, approbation, légitimation — qui déclare : « Tel acte est à poser, est à vouloir. » Un tel jugement, comme on voit, porte, non précisément sur l'existence d'un objet ni sur une vérité spéculative, mais sur l'intérêt, le prix, *la valeur*, que présente une action par rapport au vouloir. C'est un *jugement de valeur*.

De ces jugements, l'homme fait une formidable consommation. Il en faut un, chaque fois qu'on veut. Rien n'est ininterrompu

et bigarré comme leur défilé dans la conscience. Rien n'est continuel non plus comme le travail de l'esprit, sans cesse alerté, sans cesse requis d'en fournir.

On ne peut laisser aux hasards de l'improvisation ce perpétuel souci, cette œuvre capitale de l'esprit, qui dirige notre conduite. Il doit y avoir une science qui étudie les jugements de valeur.

Et, dans cette science, la première question à se poser est celle-ci, toute générale : Que doit être une véritable justification de vouloir ? Y a-t-il des caractères généraux, et lesquels, qu'un jugement de valeur doit présenter, rien que pour affirmer une valeur ?

Cette question, portant sur les éléments communs à toute justification, correspond au vouloir en général, à l'élément commun de tous les vouloirs dont il s'est agi au chapitre précédent. Il est évident, en effet, que les caractères généraux de toute justification de vouloir ne peuvent justifier que ce que les vouloirs ont de semblable.

D'autre part, il est évident que, pour être justifiable, un vouloir — envisagé en général ou en particulier, peu importe — doit réaliser les conditions requises par sa justification. Il revient donc au même de chercher ce qu'est une justification de vouloir, ou ce qu'est un vouloir justifiable.

Mettant ensemble les considérations qui précèdent, on peut conclure que, touchant le vouloir en général, se pose, sous trois formes différentes, une même question :

Que doit être, en général, une justification de vouloir, un jugement de valeur ?

Que doit être une justification portant sur le vouloir en général, sur le vouloir comme vouloir ?

Que doit être le vouloir en général, pour être justifiable?
Que doit être une valeur, pour être valeur?

Et nous voilà munis, non plus seulement d'un objet à examiner, mais encore, à propos de cet objet, d'un problème à résoudre.



Problème singulier; car il est aussi inévitable que le vouloir lui-même. Quoi qu'on fasse, il faut l'examiner; il faut même, bien ou mal, le résoudre.

C'est qu'on peut résoudre un problème, non seulement en idées et en phrases, mais aussi en actes. Un homme qui tombe à l'eau, par exemple, n'a pas le loisir ni le calme nécessaires pour composer un traité sur la natation. Mais n'empêche qu'il lui faut, ou couler à pic, ou résoudre le problème de nager. Par tous ses gestes, il déclarera équivalentement : « Voilà comment il faut nager. »

Ainsi, pour le vouloir. Bien des gens n'ont jamais formulé expressément leur conception du jugement de valeur. Mais ils n'en font pas moins de la prose, comme Monsieur Jourdain. Chaque fois qu'ils veulent, bon gré mal gré, ils déclarent implicitement : « Voilà une bonne manière de vouloir; voilà un vouloir bien justifié. » Cette affirmation suppose nécessairement qu'ils sont fixés sur ce que doit être une justification de vouloir.

Il est des problèmes qu'on peut parfaitement négliger; ceux de la balistique, par exemple : il suffit de ne pas devenir artilleur. Mais la condition est rigoureuse. Sitôt qu'on manie le canon, on sort de la neutralité et on se prononce, par le fait même, sur l'art de lancer des projectiles.

Ainsi, pour le vouloir. Tant qu'on ne veut pas, on peut se désintéresser des justifications de vouloir. Mais, si l'on veut, l'abstention n'est plus tenable.

Or, il faut vouloir : le vouloir ne se laisse pas arrêter. Tout de suite, à l'instant, il lui faut sa justification ; elle doit être toute prête, donnée déjà ; car, tandis qu'on hésite, le vouloir, pressé, a déjà voulu : il a voulu hésiter et n'a pu le vouloir sans une justification.

Le problème est donc toujours posé, et même toujours urgent, et de plus toujours résolu. Ici, pas de neutralité possible. Chaque homme, à chaque vouloir, prend nécessairement parti sur ce que doit être, en général, une justification de vouloir.

Problème vital, s'il en fut ; car il fait corps avec l'action humaine. Pas n'est besoin, à son sujet, de solliciter l'attention du lecteur. Notre vouloir se charge de nous en préoccuper. Qui voudrait se désintéresser de la question l'aurait si peu écartée, qu'il l'aurait même résolue, bien ou mal ; car il aurait voulu, affirmant ainsi son vouloir justifiable et déclarant par là ce que doit être une justification de vouloir.

Aussi, la science des justifications de vouloir, la morale, si on peut l'appeler ainsi, est nécessairement intéressante, parce qu'elle est essentiellement intérieure. Cela ne veut pas dire que l'expression systématique et scientifique qu'elle présente soit fort agréable — nous ne nous faisons pas d'illusions —, cela veut dire que l'objet dont elle traite et le problème qu'elle étudie sont une préoccupation de conscience inévitable.

Ce contact entre notre étude et la vie intérieure de tout homme, nous nous efforcerons de ne pas le perdre.

CHAPITRE III.

L'INÉLUCTABLE AMOUR DE SOI.

Si les jugements de valeur que se forment les hommes sont fort variés, c'est toujours pour une raison unique. La même nécessité de satisfaire le sujet qui veut impose, selon la diversité des circonstances, des modifications aux considérations qu'on invoque; et la multiplicité de celles-ci est due à l'unité de celle-là.

Nous nous trouvons donc devant une première modalité, requise en tout jugement de valeur : il doit valoir aux yeux du sujet qui délibère, aux yeux du « voulant » lui-même qui réfléchit sur son vouloir. Pour qu'un homme puisse vouloir en raison, il lui faut un motif dont lui-même comprenne la portée. Tout autre, si bon qu'on le suppose d'ailleurs, équivaut à rien : il laisserait l'acte tout inintelligible et tout impossible à cet homme.

Cette première exigence, comme on le voit, ne concerne pas proprement le contenu de la justification ni les objets qu'elle allègue, mais sa structure et « la forme » qu'elle doit revêtir. Cette forme doit être une forme de « conscience », de « réflexion » sur soi. Le jugement de valeur doit se formuler, en se retournant, par une sorte de courbe rentrante, vers le sujet qui l'émet. Aussi bien cette « réflexion » est-elle nécessaire, pour que se reflète en lui l'essence de ce sujet, de ce moi conscient, qui est fait de repliement sur lui-même.

*
* *

La forme requise de la justification du vouloir indique quelle forme doit présenter tout vouloir justifiable.

Car les deux sont solidaires : une justification ne peut recevoir en elle-même et légitimer que les actes construits sur son modèle.

S'il était admis, par exemple, que tout jugement de valeur doit se formuler en termes de finances, il s'ensuivrait que, seules, peuvent être approuvées les démarches « qui paient ».

Ainsi, pour le vouloir. Puisqu'il est clair qu'une justification n'est réelle que si elle intéresse le sujet qui la pense, il faut que toute action à justifier se présente comme intéressant ce même sujet. Tant que l'acte à poser n'offre pas, pour le vouloir, le moindre avantage, on cherchera en vain un motif de le poser qui fasse effet sur le voulant.

Il faut donc dire que l'intérêt personnel est un élément indispensable, en toute décision. Les profits escomptés peuvent être de tous genres : économiques, affectifs, scientifiques, moraux; on peut poursuivre son plaisir, sa gloriole, ou la joie de bien faire et la satisfaction de faire des heureux; ces buts peuvent présenter du désintéressement, et beaucoup; mais il est impossible qu'on pose une action qui ne paraisse pas du tout bonne pour soi.

« Pour soi », oui, dans les objets, pour une part au moins, nous cherchons le « pour nous »; nous cherchons ce qui peut, de leur être, passer dans le nôtre et devenir, en nous, un élément de notre perfection, de notre bonheur. A travers eux, c'est donc soi-même, en dernière analyse, qu'on poursuit : on veut se trouver plus heureux, plus complet; en les voulant, on se veut soi-même.

Dans ce retour du vouloir sur lui-même, on voit se dessiner la même forme de réflexion sur soi que réclame la justification du vouloir. C'est que le vouloir, en lui-même, et indépendamment même de sa justification, est essentiellement « réfléchi sur lui-même. » S'il ne se voulait pas, il ne voudrait pas du tout. S'il ne « se » voulait pas, en effet, — puisque ce « se », c'est-à-dire lui, est l'acte même du vouloir — ne voulant pas agir, il ne se déclancherait jamais. Supposez-le, par impossible, fatigué de se bander

sans trêve, dégoûté de son métier, on aura beau accumuler tous les appâts devant lui, il ne voudra rien, faute de vouloir vouloir.

On peut mettre le raisonnement en équation :

Soit à montrer que :

(1) le vouloir doit se vouloir;

que, autrement dit :

(2) vouloir = se vouloir.

Considérons que, dans ces propositions, le pronom réfléchi « se » signifie le vouloir lui-même et remplaçons-le par sa valeur. Nous obtenons :

(3) le vouloir doit vouloir vouloir;

en d'autres termes :

(4) vouloir = vouloir vouloir.

Sous ces deux dernières expressions, la formule est évidente. Il est trop certain, en effet, que, si le vouloir ne voulait pas vouloir, il ne voudrait pas.

Il en va de même, d'ailleurs, de l'acte de connaître : si celui-ci ne se connaissait pas du tout, c'est-à-dire, s'il ne connaissait pas qu'il connaît, sa connaissance serait en lui tout ignorée, et l'acte de connaître, ne différant en rien d'une ignorance, ne serait plus l'acte de connaître. Kant a prétendu que, dans la connaissance, le sujet était une pure forme, un simple principe grâce auquel les objets deviennent connus et conscients en nous, mais non une réalité qui se connaisse elle-même. Impossible. Si le sujet n'est que sujet, s'il rend le reste connu sans se connaître nullement lui-même, il s'ignore donc totalement, il s'ignore aussi comme connaissant, il ignore donc sa connaissance, et il ne connaît pas, et il n'est pas sujet. Pour être sujet, il faut être à la fois sujet et objet pour soi-même.

Cette structure du moi, qui s'éteint lui-même avant de se porter vers n'importe quoi, est propre à nos activités spirituelles.

Les autres activités — matérielles — si puissantes soient-elles, n'ont pas cette consistance intérieure : elles n'opèrent rien qu'en s'échappant à elles-mêmes. *Actio est in passo*, comme dit si bien la Scolastique. Le marteau-pilon n'agit, qu'en faisant passer sa force dans le broiement du fer. Selon l'expression humoristique d'un critique de Hegel, l'action de tricoter peut bien s'en prendre à de la laine ou à du coton et en faire des foulards; elle ne saurait tricoter l'action même de tricoter.

L'acte de vouloir, lui, est autrement cohérent en lui-même. Comme ces visages volontaires que peignait Rembrandt, où l'on sent la vie et l'énergie bandées sur elles-mêmes, comme sous pression, prêtes à jaillir, il se ramasse, lui aussi et se pose en péremptoire affirmation de lui-même.

Le vouloir ne s'oublie jamais, pas plus que l'acte de connaître ne s'ignore. Le désintéressement total, absolu n'existe pas et ne peut pas exister. Qui prétendrait le pratiquer, parce qu'il est plus noble, poursuivrait encore, par là-même, sa propre perfection et se voudrait.

Aussi bien cet intérêt personnel, qui songe à le nier? Chacun le remarque, dans les autres, du moins. Il est passé en commun proverbe : *Amabile bonum unicuique suum, — trahit sua quemque voluptas*. Des moralistes se sont même crus perspicaces, alors qu'ils n'avaient que la vue courte, pour avoir ramené tous nos mobiles d'action à ce ressort, le plus visible de tous.

On trouvera peut-être que nous avons perdu notre temps et fait bien de l'honneur à cet intérêt personnel si manifeste, en le munissant des arguments qui le précèdent. Peut-être. Mais, pour le but de notre travail, il était intéressant de le voir sortir

inévitablement cet amour de soi de notre acte même de vouloir et de voir se prolonger en lui la série de nos nécessaires exigences.

Car — il faut le souligner — le vouloir va de nécessité en nécessité; nécessités fatales même. Il faut vouloir, fût-ce malgré soi; il faut se justifier ses actes; il faut se vouloir.

Reste à examiner, au surplus, si cette dernière nécessité, celle de s'approuver soi-même et de se vouloir, est si bénigne qu'il paraît à première vue.

CHAPITRE IV.

EXIGENCES SOCIALES.

I. — DANS LE JUGEMENT DE VALEUR.

Un homme n'est pas maître de se contenter à son gré des jugements de valeur qu'il lui plaît.

C'est même une loi générale que, pour prendre au sérieux une connaissance, n'importe laquelle, on doit la considérer comme vraie, en droit, non pour soi seul, mais pour tous les hommes.

Cette exigence doit être examinée de près; car elle va faire sortir de nos prémisses plus que celles-ci ne semblent contenir.

Une connaissance, disons-nous, ne peut prétendre à une valeur individuelle, pour le moi qui la pense, que si elle prétend à une valeur universelle pour tous les hommes. Il reste entendu, évidemment, que toute connaissance a un coefficient individuel, et que chacun voit par ses propres yeux, en fonction de son passé, de son caractère, de ses dispositions, etc. Mais nous disons en plus que cet aspect ne suffit pas et qu'un homme est radicalement impuissant à croire en sa connaissance, s'il se la présente seulement comme un groupement personnel d'idées et comme un phénomène psychologique qui l'intéresse, seul. Précisément pour s'en satisfaire, il doit la considérer comme valant, en droit, pour tous ses semblables. En droit, disons-nous. Peu importe, en effet, ce qu'en fait pensent les autres. Seul, est à considérer ce qu'ils affirment légitimement.

Supposons, en effet, un pur individualisme cognitif : on se formule quelque affirmation, mais sans préjuger le moins du monde de ce que doivent en penser les autres. Discretion ou dédain, on n'affirme que pour soi seul.

Cette petite affirmation n'en est plus une. En restreignant à soi seul sa vérité, on a équivalement concédé aux autres le droit, le droit strict, de la tenir pour nulle. C'est trop tard pour y adhérer soi-même : en ne niant pas du tout qu'elle puisse être fausse pour d'autres, on n'en a pas écarté toute fausseté possible et on ne saurait pas l'affirmer franchement.

On peut en faire l'expérience en soi-même. Qu'on énonce n'importe quoi; mais en entendant bien ne parler que pour soi seul et laisser toute liberté à tous les autres d'en penser, à bon droit, ce qu'ils veulent. On verra l'énoncé s'évanouir et on sera dans l'impossibilité d'y croire soi-même. C'est comme si l'esprit s'était lui-même glissé subtilement aux points de vue de tous ces autres, pour faire, par leur intermédiaire, ses réserves sur sa connaissance. Posé sans valeur pour les autres, posé sans rien qui écarte les contradictions, un tel jugement est, en réalité, posé comme contestable, affirmé comme niable et assuré comme incertain. C'est-à-dire qu'il n'est pas affirmé du tout : l'affirmation, en se resserrant trop, s'est étranglée. Il n'y a plus d'affirmation.

Cette exigence de la connaissance n'est pas purement logique : elle a une portée sociale. En avouant que les jugements bien fondés d'autrui ont la même valeur que le sien propre, l'esprit renonce à être seul juge de ses démarches. Car ces jugements d'autrui, il ne peut les apprécier tous lui-même, faute d'en connaître les considérants; il ne peut davantage les tenir pour nuls, pour la même raison. Force lui est donc de les considérer comme hypothétiquement régulateurs du sien et, donc, comme dignes d'attention.]

Ce qui donc, au point de vue où nous sommes parvenus, prononce en dernier ressort sur la valeur d'une connaissance, ce n'est

pas chaque connaissant pris isolément, c'est l'ensemble des connaisseurs, en tant qu'ils sont tous capables de bien connaître et impuissants chacun à intégrer dans leur acte individuel toute l'étendue de la connaissance des autres. J

*
* *

La nécessité d'une telle universalité apparaît de manière spécialement nette dans les jugements de valeur. Ceux-ci, pour nous satisfaire, doivent être présentés comme valant pour tous les hommes.

Il ne s'agit pas, évidemment, de vouloir contenter tout le monde. Les goûts et les modes changent d'homme à homme et d'heure en heure; on perdrait son temps et la tête à poursuivre à la fois tous ces papillons. Aussi bien, nous l'avons montré et le répétons, l'homme exige de se contenter lui-même et d'agir à son idée.

Ce que nous prétendons, ici, c'est qu'une formule individuelle d'action ne peut être posée comme acceptable, que sous le couvert d'une maxime considérée, elle, comme universellement valable. Le plus original des hommes lui-même ne se déclare : « j'agis à mon idée », qu'en sous-entendant : « chacun en fait ou peut en faire autant ». Sa justification de conduite est un petit raisonnement, où la conclusion, toute personnelle qu'elle est, intègre cependant une valeur universelle, en se rattachant, par une mineure particulière, à une majeure qui est une vérité générale. Par exemple :

Chacun suit ses goûts,
Or, mon goût est de faire telle chose,
Donc, je fais telle chose.

Ainsi doit penser l'homme. Son esprit, fatalement, se met à douter de ce qu'il considérerait comme vrai pour lui seul.

*
* *

« L'individualisme absolu ne peut tenir dans l'ordre de la pensée, parce qu'il n'existe pas dans la réalité des choses. — L'homme est, en son être, trop profondément social, pour pouvoir penser seul.

Chaque homme, en effet, est né d'une société; il est, en son tempérament, le confluent d'un ensemble d'influences ancestrales; la substance même de son corps lui est fournie par d'autres : par ses parents, d'abord, par la société civile, ensuite. Comme sa chair et son sang, ses connaissances sont, pour une bonne part, constituées d'apports sociaux. Sans l'instruction, sans les livres, sans les conversations et sans le langage surtout, que saurions-nous? Or, tout cela nous vient de l'association avec d'autres. Qu'on efface, dans son savoir, ce qu'on doit à autrui, à peine restera-t-il quelques souvenirs confus, mélanges de notions indigestes. C'est aussi la société qui, pour une large part, a modelé notre physiologie morale : où en serions-nous, si nous n'avions reçu notre première éducation et si l'expérience morale acquise au cours des siècles et inculquée d'âge en âge aux générations successives, ne constituait comme une mentalité commune, un niveau général, où tous sont placés par l'action du milieu et qui peut être pour chacun le point de départ, déjà élevé, de perfectionnements personnels?

Un peu comme la fourmi est faite par la fourmilière, l'homme est fait par l'humanité. Aussi, pour se penser et se vouloir comme il est, doit-il se prendre avec les autres. Déjà en se définissant comme « un homme », il ne se pose qu'en se mettant en relation avec d'autres, ses semblables. A se vouloir seul, il se voudrait mutilé et aussi peu viable qu'un arbre sans racines.

Pas plus que notre être, l'acte de délibérer sur notre conduite n'est fait pour se développer dans l'isolement; notre individualité

est trop ouverte aux apports d'autrui, elle est trop faite de ces apports, pour que, comme par autant de fissures, les avis d'autrui n'interviennent dans nos réflexions.]

Mais voilà qu'on s'est réfugié dans la solitude. On s'est enfui très loin, là où n'arrivent ni le bruit des villes ni même le son de la voix humaine. Et voilà que, dans ce désert, on songe à sa conduite et l'on se dit : « Voici comment j'agirai. » Très bien. Mais qu'on ne pense pas avoir échappé à l'influence des autres. En précisant que c'est notre « moi » qui médite, on a affirmé la possibilité d'autres « moi » et l'acte de réfléchir s'est développé en fonction de ceux-ci. On ne pense plus seul. Ces autres « moi » sont aussi bien êtres raisonnables que nous et leur avis, en droit, vaut le nôtre; n'en pas avoir cure est mépriser sa propre pensée. Une justification de conduite se détruit, si elle ne prétend valoir que pour elle.

C'est là une seconde exigence qui se manifeste en nous, une seconde forme que requièrent nos jugements de valeur. Il ne leur suffit pas de se formuler en termes de réflexion sur soi, il leur faut revêtir une forme d'universalité.

Et cette exigence ne se juxtapose pas à la première, elle en dérive : c'est pour valoir pour nous que nos jugements doivent valoir pour tous.]

Tenir compte du jugement d'autrui, en tant qu'il est fondé en droit, n'est donc pas une vanité ni une faiblesse, mais une loi de l'esprit. Aussi n'est-il pas besoin que les autres agissent sur nous, pour nous y contraindre. Leurs menaces ou leurs sourires n'ont rien à faire. Qu'ils nous laissent seulement penser en paix. Notre moi, social par nature, n'est conscient et ne pense qu'en être social; et pour s'approuver vraiment, il exige de mériter, sinon de rencontrer, l'approbation de tous.]

CHAPITRE V.

EXIGENCES SOCIALES.

II. — DANS LE VOULOIR. — DE L'AMOUR DE SOI A L'AMOUR DE TOUS.

Dans le vouloir, comme dans le jugement de valeur, l'individualisme strict répugne à notre nature, si essentiellement sociale. Sans doute, l'amour de soi est légitime; il est même inévitable. Mais s'il se fait exclusif, il devient injustifiable, et la formule où il s'exprime n'est plus susceptible d'approbation valable.

La formule de l'amour de soi, on s'en souvient, est la suivante :
Il faut s'aimer soi-même, le moi doit se vouloir.

Il faut examiner, ici, cette formule, de plus près : un mot y demande explication; « moi » et « se », en effet, peuvent se prendre en deux sens; et selon qu'on choisit l'un ou l'autre, la proposition rend un son différent.

« Moi » peut être pris presque comme un nom propre, pour représenter une seule personne, à l'exclusion de toute autre. Ainsi, dans ce dialogue : On frappe à la porte. — « Qui est là? » — « C'est moi. » Pour le visiteur qui s'annonce de la sorte, la réponse est parfaitement claire. « Moi », pour lui, c'est un être unique et extraordinaire, avec lequel il est en perpétuel tête à tête, auquel il s'intéresse énormément, dont il savoure les reparties, dont il rumine les contrariétés. Quand il dit « moi », c'est toute cette vie intérieure, qu'il exprime. Mais, de l'autre côté de la porte, son interlocuteur n'en sait rien : cette vie, par son intériorité, se referme devant lui et lui demeure inconnue. Et c'est pourquoi le dialogue continue : « Qui, moi? »

Heureusement pour l'intelligibilité du langage, le mot « moi » peut être employé d'une autre façon. Il peut servir, comme un nom commun, à désigner ce mode d'être que constitue le « moi », en tant qu'il est réalisé en tous. Pour le distinguer du « moi » individuel, nous l'appellerons le « moi » en général.

Le « moi » en général, il est bon de le dire ici, exprime un mode d'être très élevé. Un « moi », comme « moi », est complet en lui-même. De son point de vue, il se caractérise suffisamment, sans faire intervenir des repères extérieurs ni des relations avec le dehors, rien qu'en disant : « moi ». Son action révèle la même plénitude : elle est, comme sa connaissance de lui, réfléchie sur elle-même, trouvant en elle-même son origine et son terme : un moi est libre dans ses démarches et « fin en soi » pour ses visées, comme il est, en sa réalité, limpide à ses propres yeux et compris par lui-même. Il est une totalité et une majesté. Toutes les grandeurs des plus vastes paysages peuvent s'exprimer en son imagination; en sa mémoire, des milliers de tableaux aussi vastes que le monde tiennent à l'aise, mis en réserve de façon mystérieuse; et ces immensités, son intelligence les déborde encore, en les trouvant finies. En sa volonté, des aspirations et des décisions fermentent, plus élevées que tout ce qui est matériel, et auxquelles il sacrifierait tout le reste. Qui peut dire tout ce qu'il y a de grandes idées, de douleurs aussi, de projets, de vie, en un mot, derrière les visages les plus insignifiants en apparence, dans le « moi »?

Tels sont les deux sens, dans lesquels on peut prendre le mot « moi ». Cette distinction étant posée, reste à voir duquel des deux il doit être question dans la formule : « le moi doit s'aimer, le vouloir se veut. »

Essayons du premier, du « moi » individuel. La formule « ne vouloir que soi » signifie n'avoir d'amour que pour l'être extraordinaire qu'on pense être. Nous sommes en plein égoïsme.

Mais quelle valeur sérieuse, quelle valeur universelle peut-on attribuer à la formule, ainsi entendue ? Le « moi » dont il s'agit est le « moi » en tant qu'il n'existe que pour lui et en tant qu'il est, pour les autres, inconnu, inexistant.

Qu'on demande, maintenant, à ces autres, si l'amour de ce « moi » pour lui-même est justifiable. Ils ne peuvent même pas savoir de quoi il est question. On leur présente un « moi » qui se rend inconnaisable et on leur demande ce qu'ils en pensent. Ils n'en peuvent rien penser. En se formulant en ce langage exclusif, l'amour de soi s'est enlevé, par le fait même, jusqu'à la possibilité d'être approuvé par les autres.

Encore, si ce « moi » ne se posait qu'en inconnaisable. Mais il se pose en ennemi. En se déclarant « seul moi aimable », il prétend confisquer, à son unique profit, ce qui fait la dignité des autres. « Moi, dit-il, moi tout seul. » Et voilà les autres tenus pour rien : insignifiances à négliger, rivaux à supplanter, moyens à exploiter. Cette attitude est une déclaration de guerre. En la prenant, le « moi » tourne contre lui l'amour même que se portent nécessairement les autres. Autant les autres se veulent, autant devront-ils le détester.

Inutile de demander, après cela, si l'amour de soi conçu de la sorte peut prétendre à être universellement justifiable : tout au contraire, il se rend par son exclusivisme universellement haïssable.

*
* *

Il faut donc entendre autrement les choses. Prenons donc « moi » dans l'autre sens, comme « moi » en général. La formule : « le moi se veut » signifiera que le « moi » est aimable, non en

tant qu'il est la propriété exclusive de tel individu déterminé, mais en tant qu'il est un « moi », un être conscient et voulant.

La formule, à présent, peut être exposée à n'importe qui. L'inconnue de tantôt, le « moi » individuel, y a été remplacée par sa définition — ou l'équivalent de celle-ci. Tout le monde peut comprendre; il y a moyen, maintenant, de considérer la formule comme universellement approuvable, et l'on peut donc l'employer, sans renoncer à se justifier soi-même.

Mais, attention! En prenant une valeur, elle a changé de sens et d'extension. Le « moi », dont elle parle à présent, est analogue à un nom commun et il désigne virtuellement tous les hommes. En se déclarant aimable à titre de « moi », le sujet a déclaré aimables tous ceux qui sont « moi » aussi bien que lui, et il a ainsi approuvé, comme aussi justifié que le sien, l'amour qu'ils ont pour eux.

Pour se faire justifiable, l'égoïsme doit se montrer bon prince. Il doit admettre, comme aussi légitimes que lui, tous les autres égoïsmes; il dira : l'égoïsme en général est une attitude raisonnable. Du coup, le voilà approuvable et approuvé, en fait, par la sollicitude spéciale que chaque homme a pour soi. Mais, du coup aussi, il a changé de sens; il a dû se poser comme un cas particulier de l'universel amour de soi.

Cet amour universel de tout homme pour soi n'est pas lui-même une simple somme d'égoïsmes juxtaposés. En cessant d'être exclusif, l'amour de soi n'a pas seulement changé de valeur et d'extension, il a changé d'attitude. Par l'approbation, qu'il contient, de l'intérêt personnel des autres, il fait céder les cloisons où il s'enfermait d'abord. Lui et les autres vouloir ne sont plus des séparés ni des antagonistes; ils sont tous unis, au contraire, dans la même déclaration que tous sont dignes d'être voulus;

ils doivent, donc, pour être d'accord avec leurs propres déclarations, être unis dans le même amour de chacun pour tous et de tous pour tous. Ainsi, chacun, coïncidant en quelque sorte avec les autres, se transporte à l'intérieur de tous, pour y approuver et y reprendre à son compte la sollicitude qu'ils ont pour eux-mêmes, et les égoïsmes, se fondant les uns dans les autres, s'unissent, pour pouvoir s'approuver eux-mêmes, en un universel humanitarisme.

Il faut aller jusque-là, du moment que, pour se rendre vraiment justifiable, c'est-à-dire universellement approuvable, on présente l'amour de soi comme l'amour du « moi » en général. Quoi qu'on fasse, la formule, dès ce moment, parle de tous les hommes; et on ne peut pas l'employer ni se vouloir, sans déclarer implicitement qu'il faut vouloir tous les hommes.

Nous arrivons ainsi, à partir de l'égoïsme, à l'humanitarisme, à l'altruisme. Ces mots, nous les employons d'autant plus volontiers que plusieurs s'en défont, à tort, comme d'une fausse monnaie. Ils y voient une réplique laïque de la charité, une espèce de vertu administrative qu'on prétendrait mettre à la place de l'amour chrétien.

Il y a là un malentendu et une manœuvre regrettable. L'amour de l'homme pour l'homme, l'humanitarisme, pour lui donner le nom qui lui convient le mieux, est, en droit, une vertu naturelle. En fait, assurément, elle est devenue difficile à notre race déchue, et le Christ seul l'a proposée dans sa pureté. Elle n'en reste pas moins exigée pour notre nature et possible, dans une certaine mesure, à nos seules forces. La charité chrétienne est toute différente, elle vient de Dieu par la grâce et a pour objet, dans les autres, non proprement leur réalité naturelle, mais leur élévation — actuelle ou possible — à la vie même de Dieu : *capacitas vitae aeternae*.

CHAPITRE VI.

EXIGENCES SOCIALES.

III. — VERS LE DÉSINTÉRESSEMENT.

Contradictoire, en droit, l'égoïsme doit être absurde, en fait. Il va donc suffire de le laisser se développer à l'aise, pour le voir se détruire lui-même et se forcer à changer d'attitude.

En effet, qu'on le débride. Le voilà lancé à l'âpre recherche de ses satisfactions. Chacun se rue à la curée. Mais les biens sont, pour la plupart, en quantité limitée, et chacun veut tout pour soi. C'est donc la lutte, la lutte acharnée des convoitises.

Tant pis, pour les faibles : ils seront piétinés ; tant pis, pour les forts : ils seront malmenés ; tant pis, pour tous : l'universelle rivalité fait l'impuissance universelle ; car elle donne à chaque individu, pour adversaires, la multitude de tous les autres. La lutte est inégale, et l'écrasement assuré.

La cohue des appétits surexcités, en même temps qu'elle rudoie ceux qui s'y précipitent, forme une masse si compacte, qu'elle obstrue les accès. Personne ne parvient, tant tous se poussent et se repoussent. Ainsi, dans les théâtres en feu, la foule, en s'écrasant aux issues, ferme les sorties, à force de trop vouloir sortir.

Un monde où sévirait sans retenue l'égoïsme, serait un enfer, sauf qu'il serait voué à la destruction, à une douloureuse destruction.

Aussi, pour pouvoir vivre, l'égoïsme doit-il accepter des bornes. Ces autres hommes, ces concurrents, puisque le malheur veut qu'ils existent, le plus habile est de compter avec eux.

Un compromis est nécessaire. Chacun aura donc son champ marqué et devra s'arrêter à certaines limites, de peur des

représailles qui punissent les chercheurs trop entreprenants. Par la force des choses, comme entre des forces adverses, une sorte d'équilibre s'établira.

Avec le temps et le progrès, un droit écrit pourra codifier ces balancements compensateurs et ces tensions qui se neutralisent. On pourra même, par une amélioration nouvelle, mettre une force et des canons au service des codes. Il en coûtera la prison et la guerre, de les violer. Ainsi, l'harmonieux équilibre des antagonismes sera sauvegardé par une opposition nouvelle, celle des mitrailleuses tenant en respect les convoitises.

Cet état de choses, personne ne sera tenté de le prendre pour de l'ordre. Il est seulement une première organisation du désordre, un pas vers la moralité. On peut l'appeler le compromis des égoïsmes.

Ce compromis, tant qu'il demeure à base d'égoïsme, est essentiellement instable. Les contraintes extérieures qui l'établissent, même codifiées et munies de sanctions, laissent subsister la cause du mal; elles la conservent même, en rendant l'égoïsme durable. Car la cause du mal est en dedans; elle est l'égoïsme; c'est donc au dedans que doit porter le remède; c'est l'égoïsme qu'il faut atteindre.

Tant que les volontés, de toutes leurs forces, ne tendront qu'à leur propre bien, les fils de fer barbelés n'y feront rien : des déchaînements et des catastrophes seront toujours imminents. Il faut, pour que l'équilibre persiste, que chacun se rende compte qu'il faut accepter et vouloir, et vouloir énergiquement, les sacrifices que requiert l'ordre public. Pour conjurer les débordements de convoitises, si destructeurs, il faut arriver à ce que chacun les déteste. La chose va de soi. Il s'agit d'un *modus vivendi*

à instaurer et à maintenir entre les volontés : il faut donc l'implanter en ces volontés mêmes. Par simple instinct de conservation, chaque égoïsme doit susciter en lui une énergie modératrice de l'égoïsme même.

Ce sera encore toujours de l'égoïsme. Ce sera par intérêt personnel pur, que tous voudront les bornes exigées par le compromis social. La recherche de l'intérêt individuel, tout en demeurant exclusive, se fera calculatrice et prudente, pour mieux réussir.

Mais ici, une nouvelle difficulté surgit. Cette mitigation de l'égoïsme, condition de son existence, est contradictoire à son essence. Elle le met en conflit avec lui-même, le déchirant en deux tendances de directions opposées : il devra, pour se vouloir du bien (de façon efficace) se refuser du bien (le bien dont la poursuite compromettrait l'équilibre dont il vit); il devra, pour mieux se précipiter en avant, reculer; pour accaparer, renoncer; pour s'aimer lui seul, cesser un peu de s'aimer, lui.

Le conflit de l'égoïsme n'est donc pas supprimé; il n'est que transféré de l'extérieur à l'intérieur. D'opposition entre les vouloir, il est devenu opposition dans le vouloir même, d'autant plus intolérable qu'il nous affecte plus intimement.

Impossible, même à l'égoïsme, d'en rester là. Par intérêt personnel, il a été mené jusque-là; par intérêt personnel encore, il sera conduit plus loin.

Et il suffit de regarder l'égoïste à l'œuvre, pour savoir dans quel sens continuer. Sa démarche la plus vile est caractéristique. On le voit, pour mieux capter ses semblables, faire semblant de les aimer. Personne comme lui ne mime l'admiration détachée et l'affection sans intérêt. S'il se montrait à découvert, il serait bientôt chassé. Alors, il se masque; et le visage qu'il prend

indique la seule attitude qui réussisse : il joue l'amour d'autrui, l'altruisme.

Mais les comédies ne durent pas, et un bout de l'oreille perce toujours. L'hypocrite doit souffrir de son rôle ; car, en attendant les profits escomptés, les renoncements exigés sont à l'opposé de sa cupidité. Le désintéressement simulé ne peut ni satisfaire ni réussir. Reste donc que le désintéressement soit sincère. Puisqu'il faut parfois sacrifier son avantage à celui des autres et procurer leur bien, il n'est plus, si l'on ne veut pas se tourmenter de l'attitude qu'on prend, que de vouloir ce bien.

Vouloir le bien d'autrui, aimer les autres, c'est à ce terme qu'aboutit, de son mouvement, l'amour de soi. Tant qu'il n'en arrive pas là, il se heurte au reste ou à lui-même, inadapté à la fois à son milieu et à sa nature et incapable de goûter les satisfactions les plus délicates, celles qu'on n'obtient qu'en ne les cherchant pas cupidement : les joies vraiment sociales, le bonheur de se dévouer aux autres.

Mais quand il en arrive là, l'égoïsme n'est plus de l'égoïsme : en allant jusqu'au bout de lui-même, il s'est supprimé. La nouvelle attitude qu'il prend n'est plus l'amour exclusif de soi, c'est un amour plus large, le seul, d'ailleurs, où soit à l'aise l'amour de soi : l'amour de l'humanité pour elle-même, l'humanitarisme, l'altruisme.]

Il faut, maintenant, examiner cette nouvelle attitude, pour voir si elle réussit, aussi bien que l'égoïsme a lamentablement échoué.

*
* *

L'égoïsme est voué à l'échec, parce qu'il vise à côté du réel. Le regard avide qu'il promène sur les choses ne cherche en elles que l'avantage qu'elles promettent ; il ne perçoit que ce qu'elles

sont « pour lui ». « Pour lui, pour lui encore », c'est là son seul point de vue; et, se constituant centre de l'univers, il définit tout comme de simples relations à sa personne.

Or, les relativités des choses, l'aspect par où elles nous concernent, ce n'est que presque rien. Simple zone de contact avec l'extérieur, c'est, dans le réel, l'endroit où il cesse d'être. C'est cet élément superficiel que convoite l'égoïsme. Pauvre imbécile! Il lâche la proie pour l'ombre et se bat pour des noix creuses.

Bien entendu, la relation des choses avec nous, leur utilité pour nous, nous est indispensable. Parties du monde par notre corps, nous ne vivons, en notre élément matériel, qu'en captant ce que l'univers est « pour nous ».

Mais ce mode d'appropriation est tout rudimentaire. Pour posséder profondément les choses, il faut procéder d'autre sorte et tendre à ce qui fait leur réalité même.

Duhamel raconte que, pendant la guerre, il se trouva cantonné avec un soldat qui possédait une petite provision de pommes. La distraction du brave homme consistait à avaler un fruit chaque jour. Or, quand il le sortait du sac, Duhamel le lui empruntait, pour le regarder. Il passait quelques instants à en considérer l'épiderme velouté, les teintes chaudes, rouge et jaune, et les petites taches claires qui y sont éparpillées. D'avoir vu ces splendeurs, il était satisfait. Il rendait alors la pomme au troupier, et celui-ci, distraitement, faisait disparaître l'objet.

Nous ne songeons pas à reprocher au soldat son innocent festin. Mais la question est de savoir si c'est lui qui s'est le mieux enrichi de la pomme. Il l'a avalée, c'est entendu. Mais, après tout, il n'en possède que la valeur nutritive et il ne la tient qu'en la détruisant.

« Détruire, c'est bien là, d'ailleurs, le dernier mot — le comble, prétend-on — de l'appropriation individualiste; et ce terme ultime, si négatif, montre l'inanité d'un tel mode de possession, qui ne tient complètement son objet qu'en le faisant cesser d'être et en se supprimant lui-même.

Il y a mieux à faire, évidemment. Et, pour parler de notre pomme, il est clair que celui qui l'a regardée pour elle, qui l'a aimée un peu pour sa beauté, en a exprimé davantage en lui-même la réalité profonde et qu'il la tient plus en lui-même.

Cette possession spirituelle, détachée, n'est pas, répétons-le, suffisante, en cet univers matériel, pour nous qui ne sommes pas de purs esprits. Mais elle est plus réelle, plus durable, plus enrichissante. La contemplation respectueuse d'un artiste devant un paysage, d'un saint devant une fleur, s'engage plus avant dans les choses que le regard calculateur d'un homme d'affaires devant un bien-fonds. Quand les premiers s'en vont, c'est l'âme chargée de souvenirs, pleine encore de tout le sens profond du spectacle. L'autre s'en va avec ses chiffres.

Un maître de carrière possède ses marbres et il les extrait, personne ne le nie, et il le faut pour le bien des constructions. Le géologue qui passe devant l'exploitation n'en est pas possesseur de la même manière, c'est encore certain. Il est là, par tolérance seulement, comme un glaneur derrière les ouvriers. Mais voici qu'il trouve un caillou — de rebut — qu'il le ramasse, et qu'il le tourne et le retourne, sous son regard attentif, admiratif presque. Il se rend compte, doucement, docilement, de sa structure et de ses cristaux. Puis, regardant la grande déchirure ouverte dans la colline, il lit, dans les courbes de niveau et les plissements, les formidables poussées qui ont bouleversé la région et qui ont formé sa pierre. Et il s'instruit, devant la colline et devant son

caillou. Puis, il partira, laissant la pierre sur place, ou l'emportant par un excusable larcin. Mais, en tout cas, il est entré plus profondément dans la réalité des choses que le propriétaire authentique, et la carrière est autrement demeurée sienne. Lui n'est pas resté comme un étranger, sur le seuil.

Les quelques exemples qui précèdent montrent une attitude tout opposée à l'égoïsme, un certain respect, un certain oubli de soi devant les choses; et ils font voir que, même vis-à-vis des objets matériels, cette façon d'agir est plus enrichissante que les vues intéressées.

Cette supériorité devient plus manifeste, si l'on considère des objets de nature plus complexe, plus parfaite, comme sont les animaux.

Pour posséder vraiment un chien, il faut lui donner quelque chose de soi : son temps, ses peines et même un peu d'affection. Mais, par là, on le tiendra. La bête « s'attachera » à qui s'en occupe, bien autrement qu'elle n'est enchaînée à sa niche, bien autrement qu'elle n'est possession du propriétaire légal qui l'a payée, qui peut la tuer, mais qui l'ignore. Si ce propriétaire légal vient à mourir ou à s'éloigner, rien ne changera, dans l'animal, que des relations juridiques; mais si l'autre, celui qui la soigne, vient à disparaître, la bête le cherchera sans manger, et sa douleur de bon chien fidèle montrera qu'elle tenait à lui par le dedans.

La donation de soi est l'attitude la plus « prenante ». Et cela apparaît mieux qu'ailleurs, en ce qui concerne les hommes. Leur réalité est plus intérieure, plus profonde : l'égoïsme à courte vue est plus incapable de la saisir.

Il a essayé, cependant. Il a été assez ignoble, pour prétendre devenir propriétaire d'hommes. Il a réussi à ligoter les corps. Mais sa repoussante entreprise, non seulement lui a fermé les cœurs, mais elle a exaspéré contre lui la haine et le dégoût.

Et cependant, on peut prendre les hommes. Ce qui fait leur valeur sans pareille n'empêche qu'une appropriation intéressée et superficielle; mais cela donne prise à une possession plus profonde. Seulement, il faut les prendre comme ils sont. Qu'en eux, on envisage leur dignité de personnes et leur indépendance; qu'on comprenne qu'ils ont une vie intérieure aussi vaste que la sienne, les mêmes aspirations, les mêmes douleurs; qu'on mette à s'approcher d'eux le même respect et la même discrétion qu'on met à se traiter soi-même; par cette sorte d'effacement, on les gagnera.

Ceux qui savent s'oublier et se dévouer sont les vrais conquérants des hommes. De même qu'il y a une pauvreté et un détachement qui sont la véritable opulence et qui rendent maître de toutes choses; il est écrit que les doux et les humbles sont les vrais bienheureux, parce qu'ils posséderont la terre.

Et qu'on nous laisse ajouter que celui qui s'est emparé du genre humain comme personne n'a pu le faire, fut le plus doux et le plus humble parmi les enfants des hommes. Sa royauté, ardemment aimée par les siens, il l'a conquise en nous servant et en mourant pour nous; il nous tient à jamais par sa totale donation de lui-même.

CHAPITRE VII.

L'ABSOLUMENT VALABLE.

Les chapitres qui précèdent ont été la critique de l'individualisme. Dans le dernier, cependant, en montrant tous les embarras de l'égoïsme, nous avons fait un pas plus avant : c'est le relativisme en général, que nous avons découvert intenable. La recherche exclusive de ce que les choses « sont pour nous », de leurs relativités vis-à-vis de nous, est, avons-nous vu, à la poursuite de l'inconsistant.

C'est en ce sens qu'il faut continuer notre étude.

Car il faut continuer. Une forme universelle et une valeur universelle ne confèrent pas encore aux justifications de vouloir une solidité suffisante. Une valeur universelle, à strictement parler, est encore purement relative. Elle compte, oui : pour les hommes. Mais rien n'est dit encore, nécessairement du moins, du prix qu'elle aurait ou n'aurait pas pour d'autres connaissant, du prix qu'elle a en soi, indépendamment de toute appréciation. On sait seulement qu'elle vaut aux yeux des hommes.

Or, cette relativité, même aux yeux des hommes, en fait une pure vanité.

Cette critique du relativisme doit être considérée avec attention, comme a été considérée la critique de l'individualisme; car, comme celle-ci, elle va nous faire découvrir, en nos prémisses, plus que celles-ci ne semblaient renfermer. Il s'agit donc de bien surveiller le raisonnement.

*
* *

Un certain relativisme est fort à la mode aujourd'hui. A cause peut-être des préoccupations sociales plus vives de nos jours, il prend des allures d'universalité. On veut une vérité vraie pour

tous les hommes, pas pour un individu tout seul. Mais, à cause d'une défiance agnostique vis-à-vis de la métaphysique, on s'arrête là; on n'ose penser à une vérité absolument vraie, à une connaissance humaine qui vaille en soi, toujours, absolument.

L'homme, dit-on, et l'humanité avec lui, ne voit les choses que telles qu'elles se montrent à lui, en fonction d'organes qui ont leur structure et leurs habitudes. Petit coin de l'univers, il ne peut prétendre renfermer en son cerveau toute l'immensité du réel.

Tout ce qu'on peut faire, pour améliorer cette connaissance irrémédiablement relative, c'est de la dégager des coefficients personnels, des points de vue individuels, pour la rendre universellement et totalement communicable. Cette expression impersonnelle des choses serait même l'essentiel du travail scientifique. L'usage des mathématiques en sciences, l'introduction des chiffres, aurait pour but de donner des notations « objectives », comme on dit, c'est-à-dire dépouillées de tout indice subjectif et rendant pour tout homme le même son. Mais ces formules, taillées en précision comme des pièces interchangeables de machines, n'ont encore qu'une portée relative : elles expriment, relativement à l'homme, les relations entre les choses, au moyen de cet ensemble de relations quantitatives que constituent les mathématiques.

*
* *

Or, le relativisme est intenable. En épistémologie comme en morale, il s'écroule de lui-même.

Le petit indice relativiste dont il affecte les énoncés, est l'équivalent d'une négation. Laissant expressément la porte ouverte à la contradictoire, il fait l'énoncé vulnérable. Qu'on y regarde bien : il exprime une réelle incertitude sur la vérité absolue de formule. Du moment qu'on n'ose dire que : cela est vrai pour

les hommes, on reconnaît implicitement soi-même que, dans la réalité, il en va peut-être autrement. Et ce n'est plus même une vérité relative, une vérité pour les hommes.

Un énoncé, après tout, est vrai ou ne l'est pas; il ne peut être affirmé comme vrai pour nous, sans être affirmé comme vrai en soi. Le relativisme est aussi caduc que l'individualisme; parce que, comme lui, il prétend parler de vérité, mais de vérité qui ne soit pas absolue, c'est-à-dire qui ne soit pas vérité.

*
* *

Quant aux arguments dont on a prétendu munir le relativisme, ils sont aussi nuls en réalité, que robustes d'apparence.

L'homme, dit-on, doit se contenter de vérités humaines. Que lui faut-il donc plus, qu'un habit fait à sa taille et qu'une vérité appropriée à ses besoins? Est-ce que, par hasard, ce qui, par définition, le satisfait ne le satisferait pas; est-ce que, en dépit du principe d'identité lui-même, ce qui vaut pour lui ne vaudrait pas pour lui?

Ces raisonnements, on peut les dire, oui, — que ne peut-on dire? — et ils semblent forts. Mais qu'on essaie de les penser. La vérité dont ils parlent, purement relative, est proprement inconcevable. D'une telle vérité, on peut dire tout ce qu'on voudra; la suite vaudra le commencement. Si on la fait entrer dans le principe d'identité, lui-même en deviendra absurde. On nous l'objectait, ce principe : « Ce qui vaut pour les hommes seuls, disait-on, vaut du moins pour les hommes. » Erreur. Rien ne peut valoir pour les hommes seuls. On se moque d'eux, en leur demandant de se contenter de vérités humaines, « parce que le

sage se contente de peu ». — De peu, soit! De rien, non. Les soi-disant vérités purement humaines, encore une fois, même pour les hommes, ne sont pas des vérités.

*
* *

Pas plus que les autres connaissances, les jugements de valeur ne peuvent être purement relativistes. Ils doivent, à tout prix, se présenter comme comportant, en même temps certes qu'une valeur relative à nous, une valeur absolue; ils doivent se formuler en termes d'absolu, *sub forma absoluti*. C'est là une troisième et dernière exigence qui s'exprime en notre façon de justifier nos actes. Une approbation sérieuse, voyons-nous ici, doit prétendre être plus que notre avis personnel, plus que l'opinion du genre humain; elle doit se présenter comme valable, indépendamment de tout jugement quelconque; elle doit comporter quelque maxime absolue, irréfragable, valant en soi, nécessairement.

Cette exigence, comme les exigences précédentes, concerne, non précisément le contenu du jugement, mais sa forme, la façon dont il doit se formuler : il doit être conçu en termes d'absolu, sous forme d'absolu.

En quoi peut consister cette forme, quel contenu elle suppose ou exige, c'est une question que nous réservons à plus tard. Pour l'instant, ce qu'il faut dire, c'est qu'un jugement, pour présenter cette absoluité, doit prétendre dire les choses, non comme elles « sont pour », pour nous ou pour d'autres, mais comme elles « sont ». Il doit se formuler, non en termes « d'être pour », mais en termes « d'être. »

*
* *

En termes d'être. Qu'on nous permette d'insister sur ce point. La formule équivaut, comme on peut voir, à la précédente :

en termes d'absolu, puisque la seule façon d'exprimer les choses en leur absolue vérité est de les dire comme elles sont. Mais, mieux que la précédente, notre dernière formule exprime l'essence du vouloir. Le vouloir, dit-elle, est avant tout faculté de l'être — et non d'abord faculté de moi (amour de soi) ni faculté de l'autre (préoccupations sociales).

Sur ce point, la comparaison avec l'intelligence est intéressante. Notre intelligence, en effet, est essentiellement, elle aussi, faculté de l'être, et non, en premier lieu, faculté de moi (conscience subjective) ni faculté de l'autre (connaissance des objets extérieurs). Une simple hypothèse le fera comprendre. Supposons que le moi ne se perçoive que comme « moi », qu'il ne se connaisse qu'en termes de « moi ». Ce « moi » constituant un mode d'être bien déterminé et exclusif des autres, il ne pourrait dans le même acte cognitif exprimer en même temps lui-même et les autres objets. Il serait dans l'impossibilité de penser à lui-même sans oublier le reste, — ou de penser au reste sans s'oublier lui-même, c'est-à-dire sans tomber dans l'inconscience et dans l'ignorance. La conscience de soi n'est assez vaste et assez solide pour contenir en elle, sans rupture, elle-même et l'univers, que si elle se formule elle-même en termes qui peuvent tout exprimer, c'est-à-dire en termes d'être. Aussi bien ne s'atteint-elle elle-même comme elle est, que si elle se saisit, non seulement comme elle « est pour », pour elle ou pour d'autres, mais comme elle « est », donc en termes d'être. L'essentielle nature de l'intelligence n'est donc pas d'être une substance qui se connaît, mais bien d'être une preneuse d'être, d'être comme être.

Ainsi aussi, le vouloir. Ce n'est qu'en termes d'être, qu'il peut s'exercer et tendre à la fois à lui-même et au reste; car, encore un coup, ce n'est qu'en termes d'être que lui-même et le reste

sont simultanément exprimables. Sans doute, il n'est pas la faculté de l'être à la manière de l'intelligence; il ne va pas aux choses pour les connaître — c'est déjà fait — mais pour les posséder et les aimer.

Mais, à cette différence près, c'est bien le même objet qu'il poursuit, et on ne peut mieux le définir qu'en l'appelant, avec l'École, appétit rationnel.

Son objet adéquat le dépasse lui-même autant que l'objet de la connaissance déborde la connaissance. Dans cette immensité, des oppositions s'effacent, qui se marquaient irréductibles, tant qu'on ne voyait pas si large. Dans le chapitre précédent, en effet, est demeurée latente une antinomie, qu'il est temps de mettre en lumière et de résoudre. Entre la recherche du bien individuel, exigée impérieusement par le vouloir, comme nous l'avons démontré, et le bien universel, non moins impérieusement exigé, des conflits sont toujours possibles et souvent réels. Que de fois le bien commun ne demande-t-il pas à l'amour de soi de petits ou de grands sacrifices! Comment les refuser, si l'on veut être social comme on doit l'être? Comment les accomplir, si l'on veut, comme il est nécessaire, ne pas cesser de s'aimer, soi? Pour mettre d'accord ces deux biens, il faudrait découvrir un point de vue où le bien universel, même en tant qu'il diffère de notre bien individuel, même en tant qu'il s'y oppose, est cependant notre bien. Ce point de vue, nous l'avons atteint ici. Qu'on voie dans le vouloir la faculté de l'être : son bien ne sera plus seulement son bien particulier ni le bien de tous, mais le bien en général, le bien comme bien. Dans cet objet unique, encore vague, nous le reconnaissons, et qu'il faudra préciser, dans cet objet unique, l'intérêt individuel et l'intérêt social peuvent être repris et coordonnés. Du point de vue de cet objet, du point de vue de l'être et de la raison,

l'homme peut juger lequel des deux intérêts, selon les cas, doit céder devant l'autre. Même s'il faut renoncer à son bien privé, le vouloir ne cessera pas de s'aimer et de chercher son bien. Agir, selon la raison est son bien à lui, en tant qu'il est appétit rationnel.

Le vouloir n'est donc pas une de ces petites tendances finies pour laquelle n'existe qu'une sorte de réalité, il n'est pas un frileux repliement sur soi ni un simple souci de gloire nationale. Il étouffe, si à l'étroit. Dépasant toutes les aspirations à objet déterminé, s'érigeant plus haut que la zone du limité où règnent les conflits, il se pose en appétit de l'être comme être — de tout en quelque sorte.

A ces hauteurs, tout est clarté. On voit même, du coup, se découvrir toute une science de vouloir, toute une morale. On nous permettra de l'esquisser, en ses grandes lignes, pour donner l'avant-goût des chapitres qui vont suivre et pour concrétiser davantage l'idée que le vouloir veut en termes d'être.

Posons donc l'équation :

$$\text{être} = \text{à vouloir},$$

ou, comme disent les scolastiques : *ens et bonum convertuntur*. Il s'ensuit que les degrés d'être sont les degrés de « voulabilité », si l'on nous permet l'expression.

L'être qui, seul, est sans restriction et nécessairement, est aussi le seul qu'il faille nécessairement vouloir. De cette nécessité de Dieu, découle en nos actes l'obligation.

L'être contingent, étant limité, est (ce qu'il est), et, en même temps, n'est pas (autrement). Il est donc à vouloir et à ne pas vouloir; en d'autres termes, il est objet de choix : d'où, en nos actes, la liberté.

Mais l'être contingent qu'est le vouloir lui-même, étant inséparable de ce vouloir, sera voulu inévitablement par celui-ci; d'où la fatalité de vouloir.

Ainsi apparaissent les principales notions de la morale, dès qu'on pose que le vouloir veut *sub forma absoluti*, c'est-à-dire en termes d'être.

CHAPITRE VIII.

LA NORME DE LA MORALITÉ.

Les études qui précèdent ont montré, dans le vouloir, l'existence d'une triple forme. Il réclame, avons-nous vu, de vouloir en se réfléchissant sur lui-même, en tendant au bien de tous les hommes et en tendant au bien absolu. Cette triple forme lui est imposée par son incoërcible besoin de s'approuver lui-même convenablement.

Il faut continuer. Cette triple forme, à son tour, impose ses conditions aux objets à vouloir. Car il est clair que ses particularités l'empêchent de contenir indifféremment tous les objets. N'étant pas fait pour vouloir n'importe comment, le vouloir n'est pas fait pour vouloir n'importe quoi. La structure même de son acte établit une distinction entre les actions qui lui conviennent et celles qui ne lui conviennent pas; elle lui est une règle, une *norme* du « voulable ».

Ainsi, par exemple, il est clair que les actions incompatibles avec l'amour raisonnable de soi sont en opposition avec le vouloir même et avec la forme de repliement sur soi qu'il exige. Le suicide, les mutilations, l'ivrognerie, les excès se rangent donc d'eux-mêmes parmi les actes qu'il faut ne pas vouloir.

Dans la même catégorie, se placent, d'eux-mêmes encore, les actions opposées au bien commun : le meurtre, évidemment; le mensonge, qui détruit entre les hommes la confiance, sans laquelle ils ne peuvent unir leurs savoirs et s'associer à titre de connaissant; le vol, qui ruine le régime des biens matériels, nécessaire à l'intérêt collectif; l'impureté, qui change en égoïsme l'amour généreux chargé de propager l'espèce et de la stimuler au travail. Toutes ces actions et d'autres encore sont interdites au

vouloir, par sa nature même et par la forme d'universalité qu'il requiert.

Quant au caractère d'absolu, exigé de nos actes, il nous oblige, comme nous le verrons dans la suite, à tendre en tout au Bien infini, à Dieu; il nous oblige aussi à incarner cette tendance en quelques actes concrets, qui l'empêchent de devenir inconsciente et qui constituent la religion naturelle.

Ainsi, en fonction de la triple forme exigée par le vouloir, nos actions se rangent en trois séries de devoirs, munies d'interdictions correspondantes : devoirs envers soi, devoirs envers les autres, devoirs envers Dieu. Il suffirait d'établir plus complètement, *ex professo*, cette classification, pour retrouver le droit naturel tout entier.

Car la classification qu'on vient de lire coïncide en tous points avec les cadres ordinaires de l'éthique. Et il fallait s'y attendre. La triple forme de vouloir n'est que l'expression, en notre activité, du triple aspect, individuel, social, absolu, de notre nature : nous sommes des hommes, c'est-à-dire des individus dans l'humanité et dans l'être. Par cette forme, ce qui nous dirige, c'est donc notre nature, et notre nature considérée comme elle est, c'est-à-dire considérée dans le triple aspect qu'il faut distinguer en elle. La nature humaine nous est donc la norme de la moralité, la norme de la loi naturelle.

La nature humaine considérée comme elle est, disons-nous. Cette précision : « considérée comme elle est », s'impose. Il ne s'agit pas ici de sentiments, ni de l'impression que produisent sur nous les choses. La norme de l'approuvable doit être absolue et

se formuler en termes d'être. C'est dire qu'elle relève, non du caprice ou de l'imagination, mais de la faculté de l'être, de la raison. En ce sens, on peut dire que la raison est la norme de nos actions, la norme subjective.

Raison, nature, vouloir, telles sont les trois normes que nous venons de découvrir. Ou plutôt elles n'en font qu'une, dont elles sont des aspects. La norme de l'approuvable, c'est notre être même.

Aussi bien est-ce un fait général et une nécessité, que la nature des choses leur marque leur façon d'agir. *Operari sequitur esse*. Un chêne porte en lui sa loi. Quand, au printemps, la sève monte en ses branches et fait éclater ses bourgeons, quelque chose, en sa rugueuse écorce, assigne un dessin à sa croissance et à ses feuilles, leur dentelure. Pas n'est besoin qu'on vienne du dehors tailler ou découper, on gâterait tout. Chêne, l'arbre pousse en chêne.

Comme les autres êtres de la nature, la volonté humaine porte en elle la loi de son action et le plan que devront remplir ses démarches. Seulement, comme la volonté humaine est une activité, et non, comme les êtres matériels, une organisation de parties, cette loi réside, non dans une disposition physiologique, mais la spontanéité même du mouvement et dans l'acte du vouloir.

Aussi cette loi est-elle plus intérieure, plus naturelle que toute autre. Elle est en nous; elle est nous; et dès que l'activité humaine se déclanche, on peut l'entendre qui monte, des profondeurs de notre moi. Voici que le vouloir veut; ou plutôt, voici qu'inévitablement il faut vouloir. C'en est fait, du coup, une exigence est posée, qui ne s'arrête pas : il faut tout de suite une justification à ce vouloir, et une justification sérieuse, c'est-à-dire valable pour nous, valable universellement, valable absolument. Il faudra que

les actes à effectuer en passent par là et qu'ils soient conformes au bien individuel, universel et absolu.

A une règle aussi intérieure, on n'échappe pas. La chaîne qu'elle forme est faite de notre substance; comment nous en débarrasser? La rigueur des mathématiques est moins intolérante. Au moins, aux règles du calcul, on peut échapper un instant : le temps qu'on pourra demeurer sans chiffrer. Mais ici, c'est différent : on ne demeure pas sans vouloir. On veut, sans trêve, même en s'y refusant; et dans le vouloir, faisant corps avec lui, se promulgue la norme de l'approuvable. En se débattant contre elle, en se révoltant, en la violant même, on ne fait que l'énoncer une fois de plus et avec d'autant plus d'âpreté qu'on veut plus fort y échapper. *Ossibus haeret*. Quand la flèche est entrée dans la chair, il est trop tard pour l'éviter : en s'enfuyant, on l'emporte avec soi; en se roulant à terre, on n'arrive qu'à l'enfoncer dans la plaie.

CHAPITRE IX.

L'OBLIGATION COMME « FORME » DU VOULOIR.

Nous ne sommes pas au bout des exigences du vouloir.

Cette norme, qu'il lui faut, il ne la lui faut pas n'importe comment. Il la veut justifiée, assez décisive pour échapper aux critiques d'autrui, sinon il s'en défierait lui-même; assez forte, pour s'imposer au respect de tout le monde et donc au sien propre.

Ainsi se retournent les exigences envers qui les formule. Le bistouri n'est bien affilé, bien prêt à couper les chairs malades, que s'il est tranchant aussi pour les doigts du chirurgien. Nous ne pouvons considérer notre norme d'action comme exigeant l'approbation universelle, que si nous la posons comme exigeant aussi la nôtre, comme impérieuse vis-à-vis de nous-mêmes et obligatoire. A titre d'affirmation et à titre d'affirmation de valeur, elle doit prendre l'aspect — nous ne disons pas plus pour l'instant — l'aspect d'un commandement.

Une affirmation doit affirmer, et une certaine raideur lui est essentielle. Si elle ne se dresse pas, catégorique en son attitude, rude en son contour, c'est comme si elle n'existait pas, c'est comme si elle n'affirmait pas. Qui veut affirmer, mais sans se compromettre, sans gêner personne, rien que par manière de dire, peut se taire. Désossée, énervée, son affirmation, d'avance, fléchit, flageole et s'évanouit.

Cet aspect tranchant est spécialement nécessaire aux jugements de valeur et donc à la norme de l'approuvable. Une justification de conduite ne peut être un pacifique laisser-passer. Pour qu'elle soit résistante, il la faut absolue, incontestable aux yeux de tous et aussi aux nôtres : l'armure ne défend un chevalier, que si elle est rigide et blessante, même pour lui.

Le vouloir est pris par ses propres exigences. En réclamant une justification de conduite qui soit absolue, il la veut indépendante de lui et se reconnaît dépendant d'elle. Et la voici qui, érigée assez haut pour surpasser les critiques d'autrui, nous domine nous-mêmes, jugeant d'avance et commandant nos actes.

Cet aspect autoritaire de nos jugements de valeur, c'est l'obligation se révélant, mais, pour le moment, comme une simple « forme », dans le vouloir.

Qu'on recueille, en effet, les définitions de l'obligation, dans les manuels de morale. Toutes, avec une inégale précision, disent la même chose : L'obligation, disent les uns, est une loi qui s'impose absolument; elle est, disent d'autres, une règle de conduite plus exigeante qu'un conseil, moins rigoureuse qu'une fatalité; ou : c'est une règle nécessaire, mais qui ne force pas; ou encore : c'est un ordre donné par une autorité souveraine, mais qui ne détruit pas la liberté.

Les traits communs de ces définitions expriment exactement ce que dit le sens commun. L'obligation, telle que tout le monde l'entend, est une certaine nécessité qui affecte notre liberté, sans la détruire, mais en la dirigeant.

Or, c'est bien à cette espèce de nécessité que nous venons d'aboutir, à une façon d'agir qui s'impose absolument, impérieusement et qui, loin de détruire notre liberté, est postulée dans l'exercice même de notre vouloir.

■
* *

Seulement, comme on l'a remarqué, l'obligation apparaît, à ce moment de notre étude, d'une façon particulière.

Elle apparaît comme une « forme », comme une simple forme de l'acte de vouloir, c'est-à-dire comme une disposition de notre volonté, comme une attitude soumise qui se dessine en nous.

Aussi bien, vu notre point de départ et notre méthode, ne pouvait-elle nous apparaître autrement. Nous sommes partis de l'acte de vouloir, nous n'avons regardé qu'en lui : nous ne pouvons donc rien découvrir qu'en lui. Si même il y a en nous des réalités dont l'origine est plus profonde que nous, elles nous apparaîtront d'abord en ce qui s'exprime d'elles en nos actes, en l'effet qu'elles produisent sur le vouloir. On pourra remonter ensuite jusqu'à leur principe, mais leur première apparition aura fait corps avec un de nos gestes.

Ainsi, l'obligation. Qu'elle-même, elle ait sa source en Dieu, c'est possible — et nous verrons que c'est certain. Si nous avons commencé en parlant de Dieu, nous aurions pu la découvrir d'abord en tant qu'elle nous vient de lui. Mais, dans l'ordre d'idées que nous suivons, elle nous apparaît d'abord, non en son principe d'être, ni même, à proprement parler, comme étant réellement, mais comme voulue.

Elle est voulue, oui; et cette conclusion, pour n'être pas celle qu'on eût attendue, a néanmoins son prix. Loin d'être hostile au vouloir et contrariante comme est un joug, elle est voulue comme un indispensable soutien. De toute l'ardeur dont le vouloir se veut, de toute l'ardeur dont il veut vouloir et dont il veut se justifier son acte, le vouloir veut ce caractère des jugements de valeur qui les rend autoritaires en les rendant décisifs.

Qu'on ne s'étonne pas que le vouloir exige une certaine nécessité. L'intelligence a la même réclamation : elle aussi veut

se sentir contrainte et elle n'agit de plein cœur que forcée par l'évidence. Il faut à l'esprit de l'inébranlable, qui résiste, même à lui : les rails ne valent rien, s'ils ne sont d'acier dur.

*
* *

Voulue comme elle l'est, l'obligation est indispensable. Il devra donc suffire de remonter une décision pour découvrir à l'origine le principe dernier, la fin dernière, la valeur posée comme absolue et comme définitive, à laquelle tient tout le mouvement de vouloir.

Non pas, évidemment, que tout en notre conduite soit réglé et obligatoire, sans qu'il nous reste de jeu. Non : le fleuve a ses berges, sans doute; mais son cours est large, et d'un bord à l'autre, il y a place pour des remous. L'obligation marque toujours les bornes dont il faut sans cesse tenir compte; mais, entre ces bornes, du champ demeure libre pour aller à l'aventure. Du moment qu'on ne fait rien d'interdit, qu'on se décide pour un vrai bien, la norme est sauve et l'obligation remplie. Mais le choix subsiste et, entre les biens multiples qui se présentent, on peut prendre à son goût.

Notre être n'est pas assez un, notre finalité n'est pas assez resserrée, pour qu'une seule action nous convienne. D'ordinaire, il y en a plusieurs qui, très raisonnablement, sont justifiables, les unes plus, les autres moins. Il y a du plus ou moins bon, du plus ou moins parfait; et aucun de ces partis ne s'impose absolument, car aucun n'est la perfection absolue et exclusive.

Ce flottement, ce jeu, est exigé par l'aspect multiple et flottant de notre être. Il est une condition de bon fonctionnement de notre action : trop à l'étroit, nous serions trop heurtés. Mais il n'est pas une pure perfection. Au contraire, il est dû à ce qu'il

y a en nous de matériel, d'inachevé, à ce qu'on pourrait appeler l'imprécision de notre machine.

Mais, dans ce flottement même, dans ce jeu laissé à notre bon plaisir, l'obligation subsiste. Toujours, quoi qu'on choisisse, il est requis de ne pas l'enfreindre. Le choix qu'on fait, il faudra, d'intermédiaire en intermédiaire, le rattacher enfin à un principe d'action posé comme valant en soi, absolument, nécessairement. Ce principe, qui s'impose à l'acceptation de tout esprit, est une obligation — quant à la forme.

CHAPITRE X.

LE FONDEMENT DE L'OBLIGATION.

FONDEMENTS RUINEUX.

La forme d'obligation dont a traité tout le chapitre précédent, doit être expliquée. Encore que le vouloir exige, par nature d'agir comme obligé, cette attitude n'est pas pour cela justifiée. Ne serait-elle pas, après tout, une comédie à laquelle nous condamnerait un destin aveugle, comme la nature force les quadrupèdes à marcher l'échine plate?

La question, d'ailleurs, est plus générale. La forme d'obligation n'est qu'un aspect de la forme d'absolu, dont l'indispensable besoin a été continuellement rencontré dans nos derniers chapitres. Cette forme d'absolu, il est temps de revenir sur elle et de voir en quoi elle peut bien consister.

La recherche porte sur le point central de notre travail. A cause de son importance, nous la mènerons pas à pas, au risque même de nous répéter. D'ailleurs, après le trajet ascensionnel que nous avons parcouru, on peut revoir les mêmes paysages. Ils se présentent autrement.

■
* *

La première réponse qui s'offre à l'esprit au sujet de la forme d'absolu est la plus expéditive. Elle consiste à dire que cette forme ne demande ni explication ni contenu, qu'elle est une forme d'absolu et d'obligation et qu'il n'y a pas à chercher plus loin. Il y a un accent impérieux, que prend parfois notre conscience pour nous parler, et c'est tout. On le constate, comme

on constate un fait; et l'on s'en arrange de son mieux. Kant, comme on sait, présente ainsi le devoir, l'impératif catégorique, comme il l'appelle. C'est, dit-il, une voix qui, à certains moments, monte en nous, parlant bref, d'un ton souverain; un « tu dois » sans exorde insinuant, sans considérants, sans égards, lancé au travers de nos arguties. On peut l'enfreindre ou le mépriser, soit! mais le nier, non. Son existence est incontestable; elle est une merveille; elle est la clef de voûte de la morale.

Mais de savoir « à quelle racine cette noble tige de l'obligation puise sa force », à quelle armature intérieure elle emprunte sa solidité, il n'importe. Qu'elle ait une origine céleste, inconnaissable ou inexistante; qu'elle ait ou non un contenu différent d'elle, cela ne change rien à son aspect dominateur. Elle commande en nous d'un ton absolu; il suffit : sous peine d'être en désaccord avec nous-mêmes, il faut nous incliner.

On ne saurait y aller plus cavalièrement avec la raison. Voilà donc qu'on lui assigne un devoir absolu et qu'on lui en refuse, en même temps, toute justification, pour qu'il soit mieux absolu, sous prétexte que toute justification, comme toute connaissance, est purement phénoménale et relative. C'est tout simplement condamner la raison à un acte d'approbation sans motif et sans raison, — sans contenu et vrai néant; c'est l'expulser de son acte et d'elle-même.

Quant à faire de l'absolu une pure forme, une pure modalité de notre moi, fût-ce de notre moi nouménal, c'est en faire une pure relativité, car c'est le poser relatif à ce moi. C'est aussi le poser relatif au contenu, sans lequel il est impensable et qui ne peut être lui-même l'absolu, puisque l'absolu,

nous dit-on, est inconnaissable. Qu'on déclare que ce contenu est une autre forme, celle de l'universalité du précepte, par exemple, ou qu'il est, soit directement, soit par l'intermédiaire de cette autre forme, quelque objet connu, peu importe; on aura du coup déclaré l'absolu relatif à une chose qui, en toute rigueur, est distincte de lui. Bref, on peut le dire sans paradoxe, une forme d'absolu qui ne serait que forme d'absolu ne serait pas forme d'absolu : faute d'absoluité, elle ne représenterait que des relativités, déguisées en absolu — un peu comme la forme ou la notion d'être, conçue (autre idée Kantienne) comme dépourvue par elle-même de contenu objectif, serait l'image parfaite du néant.

*
* *

Il faut donc chercher un contenu pour notre forme d'absolu, et un contenu qui lui convienne. Mais où et lequel?

Le premier auquel on songe, le plus à la portée de la main, c'est le vouloir lui-même et, d'une façon générale, les biens finis qui nous entourent. Ils sont là tout proches, tentants et fascinants; leurs images assiègent nos sens, leur attraction sollicite le vouloir; l'idée vient d'elle-même de s'adresser à eux, pour trouver à la forme d'absolu son indispensable contenu. On dira donc qu'une justification de vouloir est satisfaisante — absolue — quand elle allègue comme raison des biens de ce genre, convenablement choisis.

Ce serait parfait, si ces biens n'étaient irrémédiablement finis, et donc relatifs. Mais, envisagés en eux-mêmes, comme ils le sont ici par hypothèse, abstraction faite de leur relation à un être d'un autre ordre, à Dieu par exemple, ils sont essentiellement bornés. Ils sont ceci ou cela, ils sont arbres, maisons, campagnes, ils sont pâturages, musique ou travail intellectuel; mais ils ne sont pas

le reste. Comme un lopin de terre ne se donne un contour qu'en se marquant une limite, comme les globes célestes ne renferment leur masse en eux-mêmes qu'en laissant dehors l'immensité de l'espace, ainsi tous les biens déterminés qui nous entourent ne se définissent pas, sans négation d'autres biens. Leur acte d'exister est restreint. « Ils sont de telle ou telle manière » dit-on, et, pour les affirmer, on a équivalement nié d'eux une infinité de déterminations ontologiques qu'ils ne réalisent pas. Leurs limites leur sont si essentielles, qu'elles constituent, pour une part, les traits de leur silhouette. On peut dire que leur essence est d'être et de ne pas être.

De tels êtres, au point de vue du vouloir, sont relatifs. Ils ne sont bons, dignes d'être voulus que pour qui se trouve précisément avoir besoin du petit coin d'être qu'ils occupent. Pour les autres, ils ne comptent pas. Pour qui n'est que ventre affamé, les mélodies ne sont rien et, pour un bédouin mourant de soif en plein désert, la rencontre d'un sac d'or est un événement sans intérêt. Ainsi, les biens finis. Leurs bornes les font semblables à une clef bien découpée qui ne joue que dans une seule serrure : ils n'agissent que sur une sorte de tendance. Ils sont irrémédiablement relatifs.

Une formule de conduite qui n'alléguerait que de tels biens, ne comportant que du relatif, serait dépourvue d'absoluité; on ne pourrait donc s'en servir, en la considérant comme définitive.

Supposons un poète qui ne rêve que littérature, rien que littérature. Il parle, pour tout qui ignore les muses, un langage barbare. La valeur qu'il exprime n'existe pas pour un militaire qui ne rêverait que batailles, ni pour un géomètre exclusivement épris de démonstrations rigides : lui-même ne peut la penser, tant elle est exclusive, comme absolue ni donc comme satisfaisante.

*
* *

Mais, dira-t-on, cet exclusivisme n'existe pas. Les biens finis ne sont pas tellement limités ni partant tellement relatifs qu'ils n'aient entre eux des points communs. Tous ont même cela d'identique, qu'ils sont de l'être. Qu'on les exprime donc en termes d'être, d'*ens ut sic*, comme dit l'École; c'est là, d'ailleurs, le langage de la volonté, comme il a été dit plus haut, et le langage de l'esprit. En ce langage, ils seront tous également et totalement exprimables, car qu'y a-t-il qui ne soit de l'être? Ainsi, par simple choix d'un vocable et d'un concept appropriés, les biens finis et les formules d'action perdent leur caractère exclusif. Qui prône, en termes d'être, un bien quelconque, même le plus déterminé, parle cependant un langage que tous peuvent comprendre, même ceux qui poursuivent les biens les plus différents. Il peut donc prétendre, en principe, à une approbation universelle et considérer la valeur qu'il énonce comme absolue. Ainsi, grâce à un simple procédé de présentation, les biens finis peuvent devenir, pour la forme d'absolu, un contenu suffisant, — comme par enchantement.

Le tout est de voir si ce coup de baguette magique, comme les diableries, n'opère pas simplement une décevante illusion.

En parlant d'être, assurément, on a choisi le meilleur des vocabulaires. Mais il s'agit ici des choses, et non des mots; le mot ne fait rien à la chose. Grâce aux termes d'être, on fait abstraction des limites et des déterminations. Celles-ci s'estompent, et on ne les remarque plus. Qu'importe, si les choses demeurent ce qu'elles étaient : se heurte-t-on moins contre les murs, quand on éteint la lumière? Les limites subsistent, intactes, ainsi que les relativités et les insuffisances, même quand on n'en parle plus.

Il n'y a de changé que nous et notre façon de penser; le réel, lui, demeure aussi limité : on n'a fait que rendre les formules plus larges, mais aussi plus flottantes. Le vocabulaire, en termes d'être, s'est fait extrêmement accueillant. Il désigne tout; mais, hélas! en ne précisant rien. L'élément commun et absolu qu'il met en toute formule et en toute expression de valeur est le comble du vague et de l'indistinction, forme indécise qui s'évanouit dans le voisinage du néant.

De toute façon, les limitations du fini le font relatif et trop léger pour servir de contenu à la forme d'absolu.

CHAPITRE XI.

AUTRE FONDEMENT RUINEUX.

LE PANTHÉISME.

Les incommodes limites des biens finis, puisqu'il ne suffit pas d'en faire abstraction, reste à essayer de les supprimer. Cette voie de solution, qu'il faut examiner maintenant, le panthéisme l'a tentée, et on peut dire qu'elle s'offre d'elle-même à l'esprit.

Le panthéisme, tel qu'on l'envisage ici, consiste essentiellement dans l'identification de toutes choses entre elles et avec l'absolu. Il accumule toutes les réalités, toutes les valeurs existantes; et ce formidable monceau, il le déclare un, parfaitement un; il est l'être vrai, l'absolu.

La séparation entre les choses n'existe donc pas et ne peut pas exister. Il n'y a que le Tout, l'illimité. Et ce que nous appelons le fini n'est qu'un aspect transitoire, une émanation, un moment de l'unique infinité. Si nous croyons voir, dans l'univers, du multiple et du divers, c'est une illusion, un mirage. Nos sens, notre intelligence même se laissent prendre aux reflets mouvants et colorés qui se dessinent à la surface de l'étang; ils s'imaginent que le monde est fait de choses variées et nombreuses; mais la réalité c'est la masse d'eau partout la même et l'immuable identité.

Tout est un et tout est tout. Un seul existe et le reste est lui, et il n'y a pas de reste. Lui seul réalise tous les modes possibles de l'être; il est, à tous les points de vue concevables; il est donc sans restriction; il est parfaitement absolu.

Maintenant, le vouloir peut vouloir. Il a, dans cette infinité de l'être, la plus incontestable des valeurs; la forme d'absolu y trouve

le plus splendide des contenus, et l'obligation y possède le plus immense et le plus inébranlable des fondements. Rien de plus facile que de formuler une justification de conduite définitive. Qu'on veuille cet Absolu, ce Tout; qu'on veuille même n'importe quel objet, mais qu'on le veuille en tant qu'il est moment, émanation, partie de l'Absolu, c'est-à-dire qu'on veuille les objets dans leur véritable et unique réalité, et on aura voulu cela même qu'au fond désirent tous les esprits. En voulant *sub specie aeternitatis et infiniti*, en voulant quelque aspect de ce grand être un et vivant qu'est l'Univers, on veut comme doivent vouloir nécessairement tous les vouloirs qui veulent du réel et l'on annexe, en sa formule d'action, toutes les justifications de conduite — comme on a fondu, dans l'immense objet qu'on poursuit, toutes les valeurs possibles.

Cette conception de l'Absolu, on peut la trouver fausse et elle l'est; mais on ne peut contester sa grandeur. Elle a donné naissance à des morales intenables, certes, mais magnifiques; et elle réalise le plus bel effort possible pour comprendre l'Absolu et l'Ineffable.

L'Absolu s'offre à nous de toutes parts. En notre acte de penser et de vouloir, en notre conscience, il est trop perpétuellement question de lui, pour que nous nous résignions à l'ignorer.

Le panthéisme est un effort suprême tenté pour le comprendre. Il est même le plus bel effort qu'on puisse essayer pour donner de cet Absolu une idée exclusivement positive. Et, de peur que cette idée ne soit trop indigne d'un tel objet, il y fait entrer, non une seule perfection seulement, fût-ce la plus belle — une seule, c'est trop peu — il les y fait rentrer toutes. Ainsi sera-t-il assuré d'avoir la plus belle représentation possible. Et, identifiant tout, il déclare donc que tout ne fait que l'Un.

Mais il faut, pour cela, nier la distinction entre les choses; et les choses protestent, réclamant leur existence individuelle. — Tant pis! on niera tout ce qu'il faudra. Périssent l'univers, plutôt que l'Absolu.

Mais la connaissance, elle aussi, proteste. La sensation et l'intelligence, obstinément, nous montrent dans le réel du divers et du multiple. — Erreur et méprise. Nos facultés ont tort, mais le Tout est un.

Par un farouche effort de volonté et d'intelligence, le panthéisme sacrifie tout, la connaissance et l'univers, pour comprendre l'Absolu.

*
* *

Mais on ne saurait comprendre l'Absolu.

A le prétendre proportionné à notre esprit, on le déclare relatif et le travail qu'on tente implique la négation du but qu'on poursuit.

Aussi, si l'effort était beau — et fou — d'accumuler dans la représentation de l'Absolu toutes les perfections et toutes les grandeurs, eût-il été plus beau encore — et vrai —, non, sans doute, de renoncer à le connaître, mais de ne pas s'imaginer le comprendre.

Par cette modestie nécessaire, ont eût évité les contradictions dont fourmille, comme de raison, la prétendue représentation de l'Absolu, obtenue qu'elle est par un effort lui-même contradictoire. L'Absolu, en effet, tel que le conçoit le panthéisme, réunit en lui par identité tous les biens; donc, faut-il ajouter, toutes les oppositions et toutes les incompatibilités. Les biens finis s'excluent et, en quelque façon, se neutralisent. A les vouloir tous entasser, on ne peut arriver qu'à les faire s'entredétruire : leur somme algébrique, leur unité, tend vers zéro.

Mais, insistera-t-on, le panthéisme nie précisément ces incompatibilités, il déclare même les supprimer, en renversant les barrières

entre les choses. Mauvais procédés. Les limitations des êtres finis constituent leur essence; en renversant ces bornes, on laisse échapper la réalité. Une fois les déterminations anéanties, il ne reste plus, comme contenu de l'idée d'absolu, qu'une masse informe dont on ne peut rien dire et qui n'est rien de déterminé; on ne dispose plus, pour comprendre l'Absolu, que d'une vague notion d'indéfini, la plus informe des idées, la plus triste des représentations.

Et encore, cela même va-t-il subsister?

C'est que, pour opérer l'universelle identification des choses, il a fallu traiter d'illusions toutes nos connaissances particulières et se défier de toutes les démarches de l'esprit, sauf de celle où il affirme l'absolu et l'unité.

Or, il est malaisé de faire la part au scepticisme. Une fois admis que l'intelligence se trompe invinciblement dans la presque totalité de ses actes, on ne fera pas croire sans peine, sur un raisonnement de cette incorrigible visionnaire, une chose aussi formidable que l'absolue identité de tout. Cet esprit, qui se fourvoie dans les perceptions les plus simples et les plus ordinaires, quelle foi mérite-t-il dans l'acte violent où, contre toute apparence, il affirme l'existence de l'unique Tout? Déçu une fois de plus, ne donnerait-il pas alors dans une suprême illusion?

Et si l'on veut, malgré tout, les yeux fermés, croire à l'Un, et oublier le multiple, on se heurte toujours à d'inextricables difficultés. Il devient maintenant nécessaire de distinguer deux connaissances bien différentes : le mirage du multiple et la science de l'Un. Et voilà le monisme de l'être, reposant sur sa contradictoire : le dualisme de la connaissance. Expulsée du domaine des choses, la multiplicité, indestructible, se transporte dans la zone de l'esprit. Elle y devient, dans l'acte même qui

affirme le monisme, la négation de ce monisme, puisqu'elle ne permet pas d'affirmer que tout est un, sans sous-entendre que la connaissance est double.

Et si, pour maintenir quand même que tout ne fait qu'un, on décrète que la connaissance, elle aussi, est une, toujours la même, cet acte ultime de logique provoque l'effondrement définitif. Il faut alors déclarer que l'illusion du multiple est exactement la même chose que l'affirmation de l'Absolu. Toutes deux sont donc des illusions, ou toutes deux d'inébranlables vérités. Et, dans les deux cas, c'en est fait du panthéisme. On vient d'identifier à une illusion l'unique Absolu, ou de déclarer absolument valable la connaissance du multiple.

Il ne manquait que cette dernière ironie. A l'affirmation d'unité, on avait sacrifié tout le reste. Pour maintenir bien haut cette valeur suprême, on avait traité d'illusions toutes les autres connaissances : l'univers tout entier s'était évanoui devant elle. Et voici qu'elle s'évanouit à son tour. Elle s'évanouit; car, subsistant seule au milieu de l'universelle illusion, elle ne trouve, pour se remplir, que de l'illusion et de l'inconsistant. Et, dans l'affirmation que tout est identique, elle cherche en vain à se distinguer de l'illusion qui l'entoure. Il ne demeure rien. L'effort tenté pour comprendre l'Absolu, ayant visé l'impossible, retombe.

■
* *

On voit bientôt ce que peut être une justification de vouloir et une valeur absolue, dans le panthéisme. Basée sur un effondrement, elle ne peut que s'écrouler, elle aussi; faite de contradictions et d'inanités, son absoluité ne peut être que contradictoire et illusoire.

Voici donc que tout, en définitive, est identique et qu'il faut vouloir les choses en tant qu'elles ne font qu'un avec le Tout, et un entre elles. Mais cette identité, elles ne l'ont que si l'on supprime par la pensée leurs caractéristiques et leurs déterminations. Ce qu'il faut vouloir en elles, c'est l'indéterminé dans lequel elles s'effacent. Mais comment viser un nuage, au moment où il s'est dissipé dans l'immensité du ciel? Comment vouloir encore, si les choses n'ont de véritable valeur qu'en cessant d'être positivement connaissables, c'est-à-dire en cessant d'être « voulables »? Peut-on tendre vers ce qu'on ignore?

D'ailleurs, si l'on affirme tous les objets identiques au Tout; si l'on déclare, comme il le faut aussi en bonne logique, que les actes de volonté sont, eux aussi, identiques entre eux et avec le Tout; si donc il n'y a, en définitive, qu'une seule réalité, nous ne voyons pas, pour notre part, comment on peut introduire de réelles distinctions entre les objets à vouloir ni entre les différents actes de volonté pris en leur réalité et en leur valeur substantielles. Si tout est l'Absolu, il faudra bien convenir, en fin de compte, avec pitié, avec vénération, ou avec indifférence, — peu importe — qu'au fond, tout se vaut, que la liberté n'est qu'un mot et qu'il n'y a, dans la véritable réalité des actes humains, que des moments du même Absolu.

Notre personnalité distincte ne peut pas subsister, et ses actes ne lui appartiennent pas en propre. Avec tout le reste, vouloir, voulant, jugement de valeur, tout ce en quoi l'homme veut garder une réalité propre, tout cela doit sombrer dans l'Absolu; et l'illusion qu'on est doit s'évanouir, comme les autres. Illusion d'être, semblant de vouloir, toutes ces apparences doivent se dissiper; il n'y a plus rien, finalement, qu'un Absolu sans

rivages et sans nom, dont on ne sait rien Il ne reste à l'esprit que de se taire et au vouloir que de s'arrêter. C'est le silence sur le désert.

Et l'on peut dire que c'est la fin. Pour le vouloir, dans un système panthéiste, la forme d'absolu ne diffère pas d'une forme de néant.

CHAPITRE XII.

LE FONDEMENT DE L'OBLIGATION. DIEU.

Les deux chapitres précédents, en écartant les solutions insuffisantes, ont répondu, en négatif, à la question qui nous occupe. Pour la forme d'absolu, ont-ils montré, les biens finis sont, en toute manière, un contenu inacceptable. Nous voici donc acculés à chercher la solution du problème dans le bien infini.

Le bien infini, il faut en passer par lui. Lui seul, incluant toute bonté, peut se poser comme contenant en lui tout ce qu'on peut vouloir, indépendamment du point de vue auquel on se place pour vouloir. Le reste, le fini, n'est désirable qu'à un point de vue particulier, « relativement » au vouloir qui se trouve en avoir besoin. L'infini seul est digne d'être voulu de toutes parts, absolument.

Or, toute réalité, tout être est suceptible d'être voulu. Le bien infini, le « voulable » absolu, doit donc comprendre en lui la totalité de l'être; il doit être l'Être infini, c'est-à-dire Dieu.

Ainsi, d'exigences en exigences, le vouloir dessine lui-même l'image de son unique Nécessaire, et la notion de Dieu se présente, inévitable, quand l'homme veut, comme il le faut bien, justifier convenablement ses actes.

Dieu, en effet, à ce moment de notre étude, n'est encore qu'une notion. Et cette notion joue un rôle trop important en morale, pour qu'on ne l'explicite pas quelque peu. Ainsi apparaîtra mieux la manière dont elle intervient pour conférer au vouloir son indispensable absoluité.



L'Être infini est celui que définit suffisamment la pure notion d'être, employée sans restriction. *Actus purus essendi*, comme dit l'École; « celui qui est ». Ici donc, pas de négations, pas de bornes. Il est, il est encore, il est tout ce que l'être peut être. A cette immensité d'existence, aucune des perfections concevables ne peut faire défaut, car elles ne sont que de l'être et il est l'Être. Dans cette pureté d'exister, aucun défaut, aucune négation ne peut s'insinuer. Il est sans parties, car les parties s'excluent et se limitent; il est sans ignorance et sans hésitation, car il connaît, il possède, il est même tout ce qu'il contient. Il est sans bornes, mais aussi sans cette étendue qui est faite de distension interne; il est sans commencement ni fin, mais aussi sans cette durée qui est faite d'écoulement hors de soi-même, car ces extrapositions de l'être par rapport à lui-même sont une façon de ne pas être. Et lui existe en plénitude.

Ainsi, en lui-même, est-il absolu. La relativité vis-à-vis d'autre chose, conséquence des limitations essentielles du fini, n'existe pas en lui. Le fini prend son contour par ce qui le termine; lui, il est ce qu'il est par lui-même. Il est, à la fois, son unique explication et sa totale raison d'être. Achievé et complet en lui-même, rassemblant en sa simplicité l'infinité de la réalité, il se pose en même temps comme nécessaire et comme se suffisant, sans dépendance ni relation possibles, puisqu'il inclut en lui, d'une façon qu'il faudra préciser, tout ce à quoi il pourrait être rapporté.

C'est l'absoluité parfaite, la seule qui soit strictement digne de ce nom, la seule donc qui puisse donner un incontestable contenu à la forme d'absolu.

Cette absoluité, ce rôle indispensable vis-à-vis de notre façon de vouloir, se manifestent mieux encore, si l'on considère les rapports des biens finis, des êtres finis, avec l'Être et le Bien infini.

En cet Être sans limite, tout ce qu'il est possible de vouloir est nécessairement compris. Dès qu'il figure en une maxime de conduite, celle-ci doit remporter une unanime approbation. Il est vrai, sans doute, que les hommes s'éprennent de tout, de choses sérieuses et de futilités. Mais aussi, il est vrai que tout, tout ce qu'il y a d'intérêt dans un jeu et tout ce qu'il y a de bonté attirante dans une âme et dans un regard d'homme, que la joie de regarder la nature et le charme sévère des sciences exactes, que tout cela et tout le reste doit se trouver en quelque façon dans l'Être à qui rien ne manque. Tout cela, en effet, c'est de l'être, rien que de l'être. Ce qu'on y cherche, ce qu'on y veut, c'est de l'être, toujours de l'être — serait-ce du néant? Toute la réalité de ces choses, donc, et toute leur valeur ne peut être absente de l'Être qui est sans restriction.

Et qu'on ne croie pas dire assez, en expliquant que ces choses sont en Dieu par équivalence seulement et par manière de dire, un peu comme le gros sou du mendiant est contenu dans la fortune du milliardaire. Le gros sou, en bonne comptabilité est si peu contenu dans la forte somme que, ajouté à elle, il l'augmente, de si peu qu'on voudra, de dix centimes, mais il l'augmente. L'infini, lui, ne peut contenir le fini d'une manière aussi approximative; car, de la sorte, il ne serait infini que par à peu près.

S'il y avait de l'être que Dieu ne contînt pas en lui-même de façon strictement réelle, il faudrait, pour donner de Dieu une notion rigoureusement exacte, exclure de lui de la réalité, et, ainsi, nier son infinité; il faudrait aussi le définir par une opposition au fini, c'est-à-dire par une relation, et nier ainsi son absoluité. De même que l'océan est limité, non seulement par ses rivages,

mais aussi par le moindre globule d'air qu'il tient en suspension, ainsi, dans cette supposition, Dieu serait borné, comme à l'intérieur, par le monde et les choses, simples poussières, sans doute, mais où s'arrêterait son être. Il ne faudrait plus parler d'un Dieu sans limites ni d'un Être sans restriction.

Pour être infini en toute vérité, il faut donc que Dieu soit vraiment et réellement tout ce qu'est le fini. Mais, il faut vite l'ajouter, pour être infini, Dieu ne peut être le fini de la même manière que le fini : il deviendrait fini. Il ne peut non plus s'identifier avec le fini : il deviendrait encore ainsi fini, et on retomberait dans toutes les contradictions où une telle identification conduit le panthéisme.

Ainsi se dessinent, dans les rapports du fini avec l'infini, deux aspects au premier abord difficiles à concilier. Il faut à la fois que le fini soit tout entier dans l'infini et que rien de fini ne soit dans l'infini. Évidemment, tout eût été plus simple, si l'on avait pu identifier fini et infini au gros sou devant le milliard ou à la goutte d'eau devant l'océan. Mais ces images sont fausses, à force d'être insuffisantes, et les rapports entre Dieu et le monde sont à la fois infiniment plus intimes et infiniment plus distants et aussi autrement malaisés, impossibles même à comprendre : une des données du problème est l'infini, qui dépasse notre capacité intellectuelle.

Il est cependant possible d'expliquer davantage ces rapports : il suffit de les traduire en termes d'être. Formulés en ce vocabulaire qui est, d'ailleurs, celui du vouloir et celui qui exprime absolument la réalité des choses, ils prennent la clarté dont ils sont susceptibles. Il suffit de poser, de rappeler plutôt, que l'infini est l'*Être*, *actus purus essendi*, et que le fini est être et non être, qu'il est *de l'être*. Entre ces deux termes, les relations se forment

d'elles-mêmes. Dieu, l'Être, est tout ce qu'est le fini, — tout ce qu'est « de l'être », — et cela, rien qu'en étant l'Être, rien qu'en étant lui. Il l'est donc, mais d'une autre façon, la sienne, d'une façon supérieure, *eminenter*, comme disent les Scolastiques. Mais aussi il l'est réellement, car il est réellement l'Être; et le fini, réellement aussi, n'est que de l'être. C'est même précisément parce qu'il existe autrement que le fini, c'est-à-dire parce qu'il est l'Être et non de l'être, que Dieu reprend en lui tout le fini, sans être du tout fini. Ainsi, la transcendence stricte de Dieu par rapport au fini et son immanence, stricte aussi, dans l'être du fini, loin de s'opposer l'une à l'autre, s'impliquent réciproquement, parce que toutes deux expriment la même plénitude simple d'exister. C'est l'Être parfait de Dieu qui lui fait posséder en lui tout ce que sont les choses; et cette possession en lui de la totalité de l'être montre son infinie distance vis-à-vis de tout ce qui n'est que de l'être, que du limité.

Tout cela se suit nécessairement; et l'intelligence qui le démontre s'y perd pourtant, tant les aspects sont divers. D'une part, il ne peut rien y avoir, absolument rien, de strictement commun entre l'Être et les êtres. Aucune notion précise ne peut s'appliquer parfaitement aux deux : ou elle suppose des limitations, et elle ne convient plus à l'infini; ou elle nie toute imitation, et ne convient plus au fini; ou elle demeure confuse, et ne s'applique bien ni à l'un ni à l'autre.

D'autre part, malgré cette infinie distance, le fini, par tout son être, n'est qu'image et représentation de l'infini. Tout en lui, depuis ses aspects les plus fugitifs jusqu'à la moëlle de sa réalité, est de l'être, rien que de l'être. Il faut donc, et d'inéluctable nécessité, que pour lui, être et ressembler à Dieu, à l'Être, soit une seule et même chose.

Et cette ressemblance à Dieu qui est la substance des choses, et cette différence d'avec lui qui leur est aussi essentielle, sont inséparables l'une de l'autre. Leur ensemble, dans le vocabulaire de l'École, s'appelle *l'analogie*, et l'on peut dire que la réalité du fini est d'être analogue à l'infini.

On voit maintenant quelle valeur absolue possède une formule d'action, dès qu'elle allègue l'infini : Dieu. Elle vise la seule bonté qui contienne absolument — non pas formellement, mais éminemment et réellement — tout ce dont les autres peuvent être soucieux ; elle occupe le point nécessaire de convergence, l'unique défilé où doivent se rencontrer toutes les approbations de conduite. Elle peut, elle doit donc se considérer comme justifiée de tous les points de vue possibles, comme absolument valable. Il y a enfin moyen de s'appuyer sur elle, au moment où elle-même s'appuie sur Dieu — mais pas avant.

CHAPITRE XIII.

DIEU EN MORALE. L'OBLIGATION ET LA NORME DE LA MORALITÉ.

Dieu doit intervenir en tout vouloir justifiable.

Mais comment?

La première chose à noter, c'est que, dans l'acte de vouloir, Dieu se trouve et ne peut se trouver que comme voulu. Pour le découvrir comme existant ou comme connu, il faut faire une science de l'être ou une science de la connaissance. Mais dans notre travail, où nous n'avons placé dans les prémisses que vouloir et justification de vouloir, toute la suite doit être fonction de ces données initiales et rien ne peut apparaître qu'en rapport avec le vouloir, c'est-à-dire comme voulu.

Assurément, notre volonté ne peut poursuivre une chose, sans la connaître ni sans la supposer existante. Dieu est donc voulu, comme connu et comme étant. D'une telle tendance à Dieu, il ne serait pas difficile, si c'en était le lieu, de déduire une démonstration de l'existence de Dieu. On se contentera ici de noter, au point de vue qui nous occupe, que les affirmations de l'athéisme sont en contradiction, non seulement avec la vérité, mais encore avec la volonté, et qu'on ne peut se décider à les poser, sans aller contre l'essentielle exigence impliquée dans le vouloir même qui le décide, c'est-à-dire sans se donner implicitement tort à soi-même.

*
* *

Non seulement Dieu est voulu, mais il est voulu comme premier, comme nécessaire.

Sans doute, il nous a fallu parcourir un long trajet, pour découvrir enfin l'Indispensable. Dans l'ordre de notre exposé, Dieu est

apparu dernier. Mais c'est que, partant de l'extérieur et de ce qui apparaît le plus au dehors dans le vouloir, nous remontions peu à peu vers les principes. Comme, dans les fouilles, on découvre les premiers fondements tout à la fin, parce qu'ils ont été mis avant le reste, ainsi nous avons découvert Dieu le dernier parce qu'il est le premier.

Dieu nous est plus nécessaire que nous-mêmes; et nous perdriions plus à son anéantissement qu'à notre propre suppression. Car enfin, si nous étions supprimés, du moins nous demeurerions possibles. Mais, si Dieu n'existait pas, nous perdriions non seulement ce qui nous fait être et donc notre existence, mais encore, faute de créateur, toute possibilité d'exister.

Aussi, pour nous vouloir en vérité et comme nous sommes, faut-il le vouloir avant nous. A titre de premier principe, son être, en nous, prime le nôtre; notre être est en lui de façon éminente, avant d'être en nous formellement, comme l'effet en tant qu'effet est dans la cause avant d'être en lui-même.

*
* *

En d'autres termes, Dieu est nécessaire, comme fin dernière. Le vouloir, en le réclamant comme absolu, réclame de le vouloir comme absolu, c'est-à-dire non en le rapportant à autre chose, mais pour lui-même, avant le reste.

Il est des choses qu'on veut pour d'autres. Ce sont des fins, mais secondaires et transitoires, que le vouloir ne fait que traverser, pour chercher en elles, non pas elles, mais le terme où elles mènent. Elles n'ont donc qu'une valeur empruntée, et, seules, elles seraient sans intérêt, comme un vitrail devient sans éclat, lorsqu'a disparu le soleil. Aussi ne peut-on les vouloir seules. Du moment qu'on veut, on tend nécessairement à une fin d'une

autre sorte, à une fin voulue pour elle-même celle-ci, à une fin dernière. La poursuite d'une fin dernière est strictement indispensable à l'acte de vouloir; et du moment qu'on veut en raison, c'est-à-dire en termes d'absolu, on s'assigne inévitablement une fin absolument dernière.

Or, en raison, cette fin dernière absolue ne peut être que l'Absolu, c'est-à-dire Dieu. Lui seul a une valeur qui s'impose absolument au vouloir; lui seul, étant par soi, est pleinement digne, par soi, d'être voulu.

C'est donc comme fin dernière qu'il doit être voulu. Voulu autrement, il serait inutile. Sa valeur absolue, exigée par le vouloir, exige à son tour, pour lui, du vouloir, une absolue préférence. Dans le vouloir, il doit être aimé plus que tout et plus que le vouloir même, et si, de lui ou de nous, un doit être pris comme moyen pour l'autre, ce doit être nous et non pas lui. En cela réside le paradoxe, si l'on veut, ou plutôt la merveille, mais, en tout cas, l'essence du vouloir : il doit tendre à Dieu, en raison, plus fort qu'il ne tend à soi, sous peine de ne pas tendre à soi en vérité.

*
* *

Des moralistes rudes et tristes ont parlé d'un essentiel antagonisme entre l'amour de soi et l'amour de Dieu. L'homme, d'après eux, ne chercherait en tout que son propre intérêt; il ne pourrait donc aimer Dieu que par intérêt encore; par exemple, pour trouver en lui sa béatitude et sa perfection. Or, continuent-ils, c'est là une « utilisation » de Dieu, qui est le plus grand des blasphèmes. Elle est même d'autant plus criminelle, qu'on veut plus ardemment aimer Dieu, c'est-à-dire se servir de lui, de cette façon.

On voit quelle conception des choses est sous-jacente à ce système de morale. L'infini et le fini sont représentés comme

deux réalités toutes différentes, face à face, l'un immense et magnifique, l'autre laid et mesquin. Nous avons le choix entre les deux; et il est clair que tout ce qui est donné d'un côté ne va pas de l'autre. D'autre part, on le voit aussi, le petit être laid et mesquin que nous sommes, étant tout limité en lui-même et sans analogie avec l'infini, sera tout borné en ses efforts et il ne pourra pas aimer plus haut que soi. L'amour de Dieu lui est une impossibilité et l'amour de soi, étant un refus d'aimer l'absolu, est une monstruosité, à laquelle, d'ailleurs, on n'échappe pas. Il n'y a pas d'issue. Décidément, les choses sont mal arrangées.

Il est vrai qu'elles sont mal arrangées. On a commencé par imaginer un infini limité par le fini, un absolu relatif à ce même fini. Qu'on ne s'étonne pas de voir surgir, entre d'aussi impossibles réalités, d'inintelligibles rapports : *ex impossibili sequitur quodlibet*.

La vérité est toute différente. Dieu est, en toute rigueur, l'Être; il est strictement infini et les choses ne sont faites que du lien qui les rattache à ce Nécessaire.

On peut donc s'aimer soi-même, tout en l'aimant plus que soi : il suffit de s'aimer comme on est; et l'amour que nous nous portons, comme notre être même, passera par lui avant d'arriver à nous. Qu'y a-t-il en nous qui ne soit en lui d'abord, et plus qu'en nous, puisque toute notre réalité est son reflet, son image, sa participation? Aimer notre bonté, c'est aimer davantage la sienne, en raison du moins, et en tant que le vouloir est appétit rationnel. Que si, à cause de l'imperfection de notre être et de ce qu'il y a en nous d'animal et d'émotif, quelque tendresse sur nous-mêmes nous rend plus sensibles à nos intérêts qu'à sa gloire, cette déficience, inhérente qu'elle est à notre être, peut être, sinon approuvée, du moins supportée paisiblement, comme nous devons supporter et comme Dieu supporte nos autres misères.

Et l'on peut aimer Dieu plus que soi, sans cesser de s'aimer soi-même. Il suffit, ici encore, que l'amour se règle sur l'être, et qu'il aime Dieu comme Dieu est. L'infinie bonté de l'Absolu, qui exige pour lui la première place, fait aussi que pour nous, il est meilleur que nous-mêmes et que, nécessairement, il nous est meilleur de l'aimer que de nous aimer.

Un amour de Dieu strictement désintéressé est aussi inconcevable en soi qu'injurieux pour Dieu. Imaginer sérieusement le cas où il faudrait sacrifier notre béatitude à sa gloire est une supposition sacrilège : sa gloire est précisément d'être tout bien.

*
* *

Étant le seul bien absolu, Dieu est aussi le seul bien qui puisse conférer une valeur absolue à une formule d'action. Nos justifications de conduite seront caduques, tant qu'elles ne s'établiront pas sur ce roc. Nécessaire comme fondement premier des maximes de conduite, Dieu est réclamé dans nos délibérations comme origine première des principes d'action, c'est-à-dire comme *norme suprême de la moralité* et comme législateur souverain.

Pour nous fier, sans arrière-pensée, à un jugement de valeur, il nous faut absolument le considérer comme un acte d'intelligence d'abord, sinon il ne serait pas un jugement; ensuite, comme autre chose que « notre » acte d'intelligence, sinon, n'existant que pour nous, il serait sans valeur, en droit, pour les autres et donc pour nous. En conséquence, il faut l'envisager comme l'acte d'une intelligence qui lie, en droit, toute intelligence possible. Mais, seule, une intelligence conçue comme divine, c'est-à-dire comme identique à l'Être absolu, s'impose à toute acceptation, puisque c'est l'être qui règle l'intelligence. Nos jugements de valeur et la norme générale de ceux-ci, qui est notre nature,

ne valent donc pour nous que si nous pouvons y découvrir l'expression des plans de Dieu sur nous et sur le monde.

Nous avons parlé, dans un chapitre précédent, de la norme de la moralité que nous assignent notre façon d'être et notre façon de réfléchir sur nos actes. A ce moment, elle n'était qu'une relation de nous-mêmes envers nous, et cette relativité faisait son insuffisance. Nous la retrouvons, à présent, mais à cette modification près, qu'il faut la considérer comme provenant de Dieu. La voilà inébranlable. Rattachée au principe premier de tout jugement valable, elle est supérieure à toute dénégation légitime.

Et elle n'en est que mieux la voix de notre nature, l'expression de notre manière d'être, de penser et de vouloir. Notre nature, en effet, notre être, n'existe que par l'Être absolu. Tant qu'elle ne se présente pas comme dérivant de Dieu, la loi de notre être n'exprime pas le plus essentiel de nous-mêmes : la relation avec l'Être qui fait que nous existons.

Notre nature, mais prise exactement comme elle est, est l'expression substantielle d'une décision de Dieu sur nous. Elle nous indique à la fois comment être d'accord avec nous-mêmes et, ce qui est infiniment plus important, comment coïncider avec le vouloir créateur et absolu.

Ainsi considérée dans sa véritable origine, qui est l'origine de toutes choses, la norme de la moralité est une merveille d'adaptation. On peut accomplir l'antique précepte : *Sequere Deum*, sans cesser d'accomplir cet autre : *Sequere naturam*. La nature est par Dieu ; la vérité sur nous, complète, est le résumé des devoirs que Dieu nous impose. Tout en nous : et l'aspect social de notre être et l'inévitable préférence que nous nous portons à nous-mêmes et nos défauts à combattre et nos inachèvements à combler

et les particularités de notre tempérament et les angles de notre caractère, tout cela est, avant tout, indication de conduite à tenir; indication parfaitement proportionnée à nos ressources, puisqu'elle fait corps avec ces ressources; indication infiniment précieuse, parce qu'elle vient, avec notre être, de l'Absolu.

*
* *

Aussi s'impose-t-elle avec un empire absolu, strictement obligatoire.

Nous retrouvons ici l'*obligation*, comme nous venons de retrouver la norme du vouloir. Lors de sa première apparition en ce travail, l'obligation, on s'en souvient, ne se révélait que comme une forme, une modalité de nos jugements de valeur. Forme singulière, assurément, que cet air impérieux, pris tout d'un coup par notre acte de penser, se retournant en quelque façon vers nous pour nous parler en maître, comme s'il vivait sa vie propre. L'explication de cette forme, nous la trouvons ici. Nos jugements de valeur, comme notre être, viennent en nous de plus loin que nous; ils se fondent sur un Être, Dieu, qui est plus nécessaire que nous; et de là leur vient l'air supérieur qu'ils ont pour nous parler.

Nous-mêmes exigeons d'alléguer, dans nos justifications de conduite, une valeur absolue, c'est-à-dire, le Bien infini. Il nous faut Dieu, au principe de nos formules d'action, pour les rendre plus fermes que toute dénégation, la nôtre comprise, c'est-à-dire pour les rendre obligatoires. Il nous le faut donc, comme fondement de l'obligation. On ne réclame pas le Nécessaire, comme nécessaire, sans se vouloir nécessité, obligé par lui.



Telle est la place de Dieu, dans le vouloir : la première. Il est exigé, comme le fondement de tout.

Il ne vient pas seulement, comme l'a expliqué Kant, quand tout est fini : à la fin du système, comme un postulat; à la fin des temps, comme rémunérateur : c'est trop tard, pour le premier principe. Son rôle nécessaire, à lui, l'Être, est de faire être; et tant qu'une science des actions humaines n'a pas été jusqu'à cet absolu, elle demeure suspendue sur le vide.

Une morale est essentiellement religieuse — nous ne disons pas surnaturelle. L'attitude morale est intrinsèquement acte de religion, ou elle n'est pas. Cela ne veut pas dire qu'il ne doive exister une catégorie spéciale d'actes humains, destinés exclusivement à exprimer notre indigence du Nécessaire, et qu'on appelle particulièrement religieux. Cela veut dire que rien ne vaut absolument que par relation actuelle avec l'Absolu même et que le rapport avec cet Absolu, avec Dieu, est le tout de l'homme. De même qu'au fond de tout être il y a une présence par laquelle cet être existe, à l'origine de tous nos vouloirs il y a une exigence qui fait l'énergie de ce vouloir : notre être a besoin de Dieu comme de pain. Exister est une participation, vouloir est un appel.

Cette exigence est singulière. Par l'endroit où elle nous concerne, elle est absolue et totale : c'est la rigueur même de l'obligation. Mais, du côté où elle regarde Dieu, elle est toute différente. Elle l'exige, oui, mais comme absolu et transcendant, comme la source première et le fondement de tout, comme le maître unique et le législateur souverain; et elle se résume dans la proclamation de la totale excellence de Dieu et de notre complète dépendance : *res clamat domino*.

Pour bien nous atteindre, la voix par laquelle nous nous fixons nos démarches ne doit pas partir de nous-mêmes. Au centre de notre être, là où se prennent nos libres décisions, quelqu'un s'affirme, qui doit parler avant nous.

Et pour parler le premier, pas n'est besoin qu'il nous dise d'abord de nous taire. Notre être même et notre vouloir, créés par lui, réclament qu'en nos actes il soit le premier.

Ou plutôt, pour que Dieu parle en nous, il ne faut pas même que nous nous taisions. Comme Être, il nous dit sa volonté en nous faisant être; comme Être encore, il nous est assez intérieur pour nous parler par les paroles mêmes que nous nous adressons à nous-mêmes : il ne supplée ni notre être, ni notre décision : il le fait être, il la fait valable.

Ainsi s'exprime, en notre façon de vouloir, notre manière d'être. Notre existence n'a pas son principe en soi. Notre acte de volonté, non plus.

Deuxième Partie.

LA LIBERTÉ DANS L'OBLIGATION.

INTRODUCTION.

On a beaucoup parlé, dans les pages qui précèdent, de l'obligation. De la liberté, on n'a encore rien dit, ou presque rien. Tout au plus est-elle apparue, par endroits, à l'arrière-plan, comme un présupposé de la conduite morale.

Mais le rôle de liberté en morale, son rôle aussi dans l'obligation sont trop essentiels, pour qu'on la laisse plus longtemps à l'écart.

Aussi bien, pour l'introduire en ces pages, ne faudra-t-il pas la chercher loin de notre champ d'étude. Il n'y a qu'à poursuivre, en pleine continuité, nos investigations.

Jusqu'ici, notre marche est demeurée la même. On a examiné l'acte de vouloir, on l'a laissé se développer en exigences successives et on a trouvé en lui l'obligation réclamée par lui, et réclamée comme venant de Dieu.

Ce qui s'impose, maintenant, c'est d'examiner à son tour l'obligation ainsi découverte.

Et pour demeurer fidèle à notre méthode, il faudra faire cet examen, sans intervenir du dehors, mais en laissant l'obligation obliger, obliger jusqu'au bout, comme on a laissé le vouloir vouloir, et vouloir tout de son long.

Nous nous demanderons ce que devient la volonté, sous l'emprise croissante du devoir. Peut-être, dans le vouloir traité par ce puissant réactif, quelque chose apparaîtra-t-il de la liberté.

CHAPITRE XIV.

AFFINITÉ ENTRE LA LIBERTÉ ET L'OBLIGATION.

Au premier abord, on peut paraître malavisé d'aller chercher l'obligation dans la liberté. Partout, mais pas là : liberté et obligation semblent en irréductible opposition. L'une est un pouvoir d'agir à sa guise ; l'autre, dans la mesure de son efficacité, resserre le champ de notre action. Elles sont donc, en nous, en raison inverse l'une de l'autre, et cette proportionnalité retournée est un indice significatif d'antagonisme radical.

Quand l'obligation a tendu ses fils de fer barbelés, la liberté est prise dans un réseau de prohibitions et de défenses. Au lieu de vastes horizons, de grandes plaines ouvertes aux franches expansions, il ne reste que des grand'routes bordées de talus, utiles, sans doute, mais dures et étroites.

Aussi, la plupart des gens ont-ils, pour les prédicateurs de morale, le regard soupçonneux que tourne le cheval indompté vers l'homme au licou. C'est même un lieu commun, dans les discours, que l'opposition entre le devoir et la liberté, « la liberté impatiente de joug, comme on dit, jalouse gardienne des droits imprescriptibles de la personnalité ».

Ces grandes phrases, fort commodes, en sont devenues banales, sans cesser d'être inexactes. Les rébellions contre le devoir sont colères d'enfant, tapageuses, mais impuissantes. On a beau s'indigner, les choses n'en restent pas moins ce qu'elles sont ; l'absolu demeure nécessaire ; la morale subsiste, impérative ; et notre sujétion est un fait. Il n'est que d'en prendre son parti. « Tais-toi donc, raison imbécile ; apprends à obéir, volonté humaine ; quoi que tu fasses,

tu es créature, tu es soumise au Créateur. » La réponse est mortifiante, mais juste. Sur les revendications enfiévrées de la licence, elle tombe, comme un salubre réfrigérant.

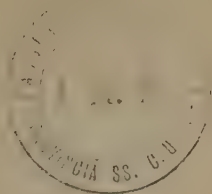
Mais cette réponse n'est pas la seule ni même, à notre sens, la meilleure. Obligation et liberté sont choses trop corrélatives, pour ne pouvoir s'accorder ensemble qu'à coups de sommations.

Qu'on considère seulement leur origine : déjà de ce point de vue, bien extérieur encore cependant, on les voit qui se rapprochent.

L'obligation, rappelons-le, résulte en nous de notre rapport au bien absolu. C'est parce que notre vouloir et nos justifications de conduite exigent une valeur infinie, que Dieu leur est nécessaire et que l'obligation de le chercher s'impose à nous.

Mais qu'on y prenne garde. Cela même qui fait Dieu l'unique Nécessaire, montre le reste essentiellement insuffisant. La raison, précisément parce qu'elle trouve en Dieu le seul indispensable, est dans l'impossibilité de déclarer que le reste est nécessairement à vouloir.

Qu'on soit devant n'importe quels biens finis, qu'ils soient égaux entre eux ou inégaux, de même ordre ou d'ordre différent, peu importe. Leurs bornes, qui les rendent incompatibles entre eux, font qu'on ne peut les vouloir, sans renoncer à d'autres biens. Ils sont, oui ; et pour autant, ils sont à vouloir ; mais aussi ils ne sont pas, leur acte d'être et d'être bon est restreint, et pour autant, ils sont à ne pas vouloir. La raison a beau faire : faculté de l'être, tendance à l'Être, elle ne peut les envisager autrement ; sa nature même l'empêchera toujours de trouver que le jugement « il faut les vouloir » s'impose. Devant eux, devant leurs attraits accumulés, les passions peuvent être surexcitées, soit ! elles ne jugent pas ; le jugement, lui, peut demeurer impassible.



En cela consiste le libre arbitre. Il naît, en nous, de la même origine que l'obligation, de la même nécessité du bien absolu. Le Bien absolu nous est nécessaire : voilà l'obligation ; seul nécessaire : voilà la liberté.

Et même devant le Bien infini, nous demeurons libres.

Car, en réalité, nous ne sommes jamais devant le Bien infini. En proclamant la transcendance de ce Bien, l'obligation elle-même le place hors de la portée de nos facultés : impossible à notre intelligence de le comprendre et à notre volonté de le saisir. Impossible de nous former de lui une idée adéquate, et jamais, en conséquence, la proposition « il faut vouloir Dieu » n'aura pour nous la plénitude de son sens et de sa force.

S'il en était autrement, si notre intelligence pouvait percevoir toute l'infinité divine, alors, oui, cette radieuse vision de bonté sans limites éclipserait tout et attirerait invinciblement notre amour. Mais cette vision, en raison même de son excellence qui l'eût faite irrésistible, ne nous est pas possible ici-bas. Nous ne connaissons Dieu que d'une manière analogue, dans le miroir de ses œuvres ; et nous ne pouvons tendre à lui qu'à travers les créatures. Ces intermédiaires dégradent, pour ainsi dire, et tamisent au passage la puissance de son action. Quand la nécessité de tendre à Dieu s'exprime en nous, en concepts humains, relativement à des actions humaines, elle est diminuée, comme la notion de Dieu sur laquelle elle se fonde ; elle laisse donc subsister le contraire de la nécessité, c'est-à-dire une possibilité de choix.

Ainsi, à partir de son principe qui est la nécessité de l'Absolu, l'obligation entre en nous, accompagnée de la liberté. On peut la définir : une nécessité, mais une nécessité d'ordre particulier, qui va avec la liberté.

L'obligation, pas plus qu'aucune de nos activités, ne porte sur Dieu directement : elle concerne seulement la façon de vouloir les choses finies, seules à notre portée. Elle nous demande de vouloir ces choses, mais de manière à vouloir en même temps l'Absolu, c'est-à-dire de les vouloir conformément à la norme de la moralité que nous impose cet Absolu. Ainsi faut-il considérer en elle deux éléments : les objets finis vers lesquels elle nous dirige et le fondement, l'Infini, en vertu duquel elle nous commande. Les premiers, non nécessaires, la font, comme eux, contingente; le second, le Nécessaire, lui communique sa nécessité; les deux ensemble la font ce qu'elle est : une nécessité libre.

Qu'on ne s'y méprenne pas, d'ailleurs. Cette possibilité de choix et de refus, s'exerçant relativement à Dieu, n'est pas, dans la volonté humaine, une perfection, mais une tare. Elle ne provient pas, comme notre faculté de choisir entre les biens finis, d'une supériorité vis-à-vis de l'objet à vouloir, mais d'une infériorité infinie et d'une impuissance. C'est faute de pouvoir assez bien nous exprimer Dieu, c'est faute de pouvoir hausser nos efforts jusqu'à lui, qu'ignorant sa bonté, nous pouvons nous priver d'elle et faire le mal. La possibilité naturelle du mal moral est essentielle à toute liberté finie; mais elle n'est, en cette liberté, que l'expression d'une essentielle imperfection.

Aussi, si le mal est nécessairement possible, n'est-il possible, nécessairement aussi, que comme mal. En renonçant à Dieu, le vouloir contredit sa plus radicale aspiration. L'acte qu'il pose, puisqu'il est absolument mauvais, est nécessairement mauvais pour lui, du moins au point de vue absolu, qui d'ailleurs, en un certain sens, comprend tous les autres points de vue. Sitôt dissipés les mirages et tombées les surexcitations des sens, dès

que l'intelligence devra penser son acte comme il est, elle ne pourra se le représenter que comme absolument réprouvable. Que le remords exprime ou non, dans l'affectivité, ce jugement et cette manière d'être, c'est secondaire; ce qui est certain, c'est qu'un tel acte encourt sa propre et totale réprobation, commencement de la réprobation définitive. La nature même du vouloir y proteste contre la démarche effectuée par lui : le vouloir comme nature y est contraire au vouloir comme acte; et c'est le déchirement intérieur d'une opération qui se produit en opposition avec son principe interne et avec son principe transcendant. L'acte est tronqué, décapité; le vouloir s'y est servi de ses énergies, pour arrêter son mouvement le plus indispensable et pour ne pas vouloir jusqu'au terme, seul satisfaisant. Sous prétexte de mieux posséder un bien fini, il a renoncé à ce qui fait la valeur sérieuse de tout, et s'étant jeté ailleurs que sur la solidité des choses, il ne peut que s'effondrer sur lui-même.

Mais cet acte, répétons-le, tout manqué, tout absurde qu'il est, est possible. Son absurdité n'apparaît pas à l'évidence, avant d'être réalisée. Pour la voir pleinement, pour voir à quel point il eût été bon de vouloir le Bien, il eût fallu se hausser au-dessus de soi-même, s'humilier devant l'Infini, maîtriser ses appétits inférieurs. Cet effort, comme tout effort, si enrichissant soit-il, on peut le refuser; et le mal est possible, comme mal.

CHAPITRE XV.

LOI ET CONSCIENCE.

Naissant ensemble du même principe dans le vouloir, liberté et obligation ne sont donc pas des réalités hétérogènes et disparates. On peut s'attendre à voir la communauté de leur origine se trahir dans des ressemblances de physionomie. Après avoir constaté l'union qui les relie en leur unique origine, il reste donc à voir leurs rapports entre elles.

Pour cela, nous allons considérer l'obligation et la laisser dérouler jusqu'au bout ses exigences, même les plus absolues. Nous la suivrons en tout son développement, depuis le moment où elle se dresse devant nous comme une volonté étrangère réclamant soumission, jusqu'à l'instant où, s'étant attaquée de plus en plus à notre vouloir, elle finit par l'occuper tout entier. A chaque nouvelle réclamation, nous regarderons ce que devient le vouloir et s'il est encore libre après ces entreprises de plus en plus envahissantes du devoir. Ce seront à peu près, parcourues en sens inverse, les principales étapes fournies dans la première partie de cette étude. Là, prenant point de départ dans la volonté, nous allions vers l'obligation. L'obligation, maintenant, nous ramène vers la volonté. Ainsi, de son mouvement, par une sorte de courbe rentrante, notre travail se retourne sur lui-même, et nous voici reconduits vers notre point de départ, avec l'espoir de le découvrir sous un nouvel angle.

*
* *

Pour considérer avec ordre l'investissement du vouloir par l'obligation, la première chose à examiner est l'arrivée de l'obligation devant la place. Elle se présente, venant du dehors; et cette

provenance externe, cette *hétéronomie*, si l'on peut l'appeler ainsi, lui est essentielle : seule, une origine transcendante lui confère son caractère obligatoire.

Cette provenance externe est juste ce qu'il faut pour déplaire au vouloir. Lui, il a précisément comme première exigence de tirer de lui-même ses maximes de conduite et de ne rien faire que dans la mesure où ce lui semble, à lui, raisonnable. Ce contrôle de nos actes, cette *autonomie*, pour lui donner un nom, est la loi du fonctionnement de notre vouloir. A l'enfreindre, il irait contre sa conscience, contre lui-même. Tous les moralistes en demeurent d'accord : chacun fait exactement le bien et le mal que sincèrement il croit faire; les jugements et les ordres extérieurs ne changent rien à cette valeur morale de nos actions.

Dans un vouloir ainsi refermé sur lui-même, par quelle brèche pourra pénétrer l'obligation hétéronome?

Ce problème, pour le prendre dans toute son acuité, nous l'étudierons dans le cas où l'hétéronomie de l'obligation se manifeste le plus nettement, c'est-à-dire dans le cas des lois positives.

Les lois positives sont des formules d'action résultant, non de la nature des choses, mais d'une décision libre prise par une volonté supérieure. Elles sont donc l'expression de cet élément de l'obligation qui la rend supérieure et extérieure à nous, c'est-à-dire de l'hétéronomie de l'obligation.

Comme on le sait assez, il y a deux catégories de lois positives : les lois divines révélées et les lois humaines.

Les lois divines révélées sont, par là-même, objet de théologie. La philosophie ne les considère que du dehors, pour voir si elles sont possibles et quels seront leurs rapports éventuels avec la conduite humaine. Nous n'examinerons pas autre chose.

Seulement, pour ne pas rester dans le vague et l'irréel, nous concevrons ces lois possibles sur le type des lois révélées existant en fait, c'est-à-dire sur le type de la Révélation chrétienne.

Qu'une loi divine révélée soit possible, l'idée de Dieu, du Transcendant, telle qu'elle s'est dessinée en ces pages, le montre suffisamment. Absolu, infini, Dieu n'est lié ni retenu par rien. S'il veut prendre quelque décision à notre sujet, nous la manifester et nous l'imposer, tout notre être, et notre vouloir comme le reste, est soumis à son action et dépend de sa puissance : nous n'avons qu'à accepter ses commandements.

Ces commandements positifs seront ce qu'il voudra. Ils seront sa volonté, non pas telle qu'elle se reflète en ses œuvres, mais telle qu'elle apparaît à lui seul. Ce sera, par exemple, un précepte nouveau, une formule de vie régénérée, il s'agira d'aimer Dieu, non d'un amour humain et frêle, mais d'une charité théologique et surnaturellement méritoire. Dieu nous parlera d'agir en tout comme des fils de la Lumière et des enfants d'adoption, il nous demandera de vivre de sa Vie, de nous pénétrer de sa Sagesse, et d'être conduits par son Esprit.

Cette loi divine révélée n'est pas la seule loi positive à considérer. En dessous d'elle, il y a d'autres formules d'action, émanant celles-ci d'autorités humaines. Ce sont les maximes de vie, les règles de conduite édictées par les codes et les parlements, avec leur accompagnement de police et de magistrature, de tribunaux et de prisons.

De telles lois, il est à peine besoin de le faire constater, sont hétéronomes à souhait. Elles se formulent bien en dehors de nous; et, quand on les a établies, on n'a pas pris notre avis. Dieu a parlé, et nous n'avons eu qu'à nous taire et à obéir. L'autorité

civile a prononcé, et notre rôle n'a pas été plus important. Ici, il est vrai, par la force de l'opinion publique, par le droit de suffrage, par d'autres voies encore, l'individu exerce une influence réelle, exigée par la nature des choses, sur le travail du législateur. Mais, il faut bien le reconnaître, même dans les états les plus démocratiques, cette influence est extrêmement ténue. En réalité, codes et lois se font en haut. Quand ils descendent, ils sont tout formés et bardés de fer. Le commun des mortels n'a plus à aviser, mais à prendre, comme elle est, la formule d'action qu'on lui donne.

La question est de savoir comment une telle hétéronomie peut, sans violence, s'introduire dans l'autonomie de notre conscience.

*
* *

Examinons donc ces lois, et précisément en ce qui semble les rendre inacceptables, c'est-à-dire en leur hétéronomie. En comprenant mieux comment elles nous viennent du dehors, nous verrons peut-être mieux pourquoi elles doivent s'insérer au dedans.

Les lois humaines, pour commencer par elles, sont hétéronomes, parce qu'elles sont formulées par l'autorité sociale. Cette origine extérieure leur est d'ailleurs essentielle. La société, considérée comme un tout, a son bien à elle et ses exigences. Ce bien diffère du bien des associés considérés isolément et même de la somme de ces biens individuels. C'est le bien de l'ensemble, le bien de l'unité constituée par tous. Ce bien, il est nécessaire qu'il soit formulé, et nettement, sinon les poussées égoïstes et séparatistes auraient tôt fait de désagréger l'ensemble.

D'autre part, faute de compétence, faute de vues générales, faute d'information suffisante, jamais les individus, considérés comme séparés, ne pourront donner cette formule.

Il faut donc, sous peine de mort, que la société ait en elle un organisme, distinct de la multiplicité de ses membres et qui exprime le bien commun.

Or, en toute société, parce qu'elle est une union, il y a une unité; et parce que cette union est entre des hommes, cette unité doit s'exprimer en un organisme visible et fait d'hommes, un ou plusieurs. Les forces mêmes qui modèlent un État y façonnent nécessairement un centre, autour duquel le reste se groupe, s'organise et s'attache. Ce centre est le gouvernement et sa fonction est l'autorité. Vers lui, par la constitution même de la société, convergent toutes les agitations, les sourdes poussées, les tendances confuses qui travaillent la masse. Elles y refluent, s'y répercutent, s'y rencontrent, s'y combinent. C'est là que, par la nature des choses, se découvrent les besoins généraux et le bien commun. C'est cet organisme, organisme d'unité, seul compétent, qui, seul, peut et doit formuler à chacun, au nom de l'unité sociale de tous, les exigences de cette unité. Ainsi se forment les lois sociales positives. Elles viennent à chaque membre, du dehors, elles sont hétéronomes — pour exprimer authentiquement les intérêts collectifs.

Mais — il faut continuer — ce qu'elles expriment ainsi du dehors est précisément ce que chacun cherchait en vain à formuler au dedans de lui-même. Ce bien commun, en effet, n'est pas indifférent à la conscience individuelle. On l'a assez répété, dans la première partie de cette étude : notre formule d'action ne peut valoir à nos yeux que si elle peut compter en droit sur l'approbation universelle et que si, en conséquence, elle exprime, par un aspect au moins d'elle-même, une recherche du bien universel. La conscience, en son intériorité, en son autonomie, va donc dans le même sens que la loi hétéronome.

Mais il y a plus que cette marche parallèle. La conscience, à elle seule, tend sans doute au bien commun, mais à tâtons. Bornée comme elle l'est, préoccupée et aveuglée par ses intérêts, c'est à peine si elle peut en découvrir quelques linéaments. Par là, il demeure un vide en ses formules d'action, et ce vide est même un appel. Le bien commun nous est nécessaire et inconnu ; il faut donc qu'on nous le dise, pour que nous sachions ce que nous voulons vraiment.

Or, ce bien est précisément ce qu'exprime authentiquement la loi.

Aussi, pour pénétrer dans la conscience la plus jalouse de son indépendance, la loi n'a-t-elle pas de barrières à briser. D'avance, les portes sont ouvertes vers elle et la place est vide qui l'attend. La façon même dont nous pensons nos actes — notre autonomie — porte en creux, en vague, en désir, le dessin que la loi vient remplir. A bien regarder les choses, les formules de lois positives ne viennent donc pas seulement de l'extérieur. Sans doute, elles en viennent ; elles sont l'aboutissement d'une œuvre législatrice qui se déploie en dehors de nous. Mais elles viennent d'ailleurs aussi. Leurs premières racines sont en chaque conscience, au fond de nous ; et leur expression se place au terme de cette exigence qui réclame à chacun des maximes de conduite de valeur universelle.

Aussi, plus les consciences s'instruiront-elles à l'école des lois, plus aussi elles se rendront compte de leurs véritables aspirations sociales. Et ces aspirations sociales s'explicitant, l'unité collective, l'âme nationale se formera davantage. On verra mieux les vrais intérêts sociaux et une législation plus parfaite sera possible. Celle-ci, à son tour, formera des citoyens plus avertis de leur solidarité et de leur véritable bien commun. De nouveau, ce progrès de la société amènera des lois plus adaptées aux grands intérêts

de l'ensemble et ainsi de suite, conscience individuelle et législation se perfectionneront l'une l'autre, la perfection parfaite n'étant, du reste, jamais atteinte.

*
* *

Ce qu'on vient de dire au sujet des lois porte sur leur autorité sociale, légale, et non formellement sur leur vertu morale. On a montré seulement que, à titre d'expression du vouloir collectif, elles priment les vouloirs individuels et, en même temps, les perfectionnent. Mais *cette* supériorité, réelle à coup sûr, est néanmoins d'ordre simplement relatif; elle n'existe qu'au point de vue humain, au point de vue social; elle est encore dépourvue de la valeur absolue, qui, seule, est décisive en raison. Pour être complet, il faut donc aller plus loin et ajouter que cet empire des lois sociales est fondé sur la nature sociale de l'homme; qu'à ce titre, il nous est imposé par Dieu, avec notre nature, avec toute la loi naturelle. A cause de cette origine dernière, il possède une valeur définitive, absolue, proprement morale.

Cette remarque, nécessaire pour mettre au point les considérations qui précèdent, nous mène à parler de l'Absolu et des lois positives qui peuvent émaner de lui.

Ces lois, rappelons-le, plus encore que les lois humaines, ont une origine distincte de nous et leur hétéronomie est infiniment plus marquée. Émanant du Transcendant, de l'Ineffable, elles disent ses vouloirs intimes et ce que jamais l'homme n'aurait pu soupçonner. On peut même ajouter que, en fait, elles nous demandent un mode d'action auquel jamais les forces de notre nature n'auraient pu se hausser.

Mais cette transcendance, qui les fait hétéronomes, ne ferme pas le vouloir devant elles.

Au contraire, le vouloir ne réclame rien tant que le Bien absolu. Seulement, à lui seul, il ne peut découvrir comment exprimer, en sa volonté, la volonté même de Dieu. A lui seul, il ne conçoit que des vertus humaines, exactement convenables à notre nature, sans doute, mais, par là-même, bien pâles encore. Il subsiste ainsi, dans notre conscience, un vide insoupçonné peut-être, mais presque infini, celui d'une formule de vie qui serait sainte, par grâce, de la sainteté de Dieu. Mais, encore une fois, cette formule nous est absolument inaccessible; nous ne pouvons pas même comprendre comment tant d'élévation pourrait s'enfermer en nos actes sans les briser.

Mais vienne une offre, vienne une démarche toute miséricordieuse de l'Absolu, qui nous révèle son vouloir interne et les merveilles de sainteté qu'il peut accomplir en nous. Aussitôt, tout change. Ce qui n'était que vide et absence devient privation et suprême nécessité. Le don vient du dehors, sans doute, et du Très-Haut, — il est hétéronome — mais cette origine fait précisément qu'il nous apporte notre premier Nécessaire. Aussi, dès que Dieu, dans sa bonté, nous permet une union plus intime avec lui, n'est-il pas même besoin qu'à sa grâce il joigne un précepte. Notre loi naturelle suffit à nous commander, comme le premier de nos devoirs, d'accepter. Le nerf de l'attitude morale, en effet, est la nécessité de tendre à Dieu le plus possible. Dès que Dieu nous permet une assimilation plus grande de notre vouloir avec le sien, la formule d'action qu'il nous dicte, toute gratuite qu'elle est, s'impose à nous par ce qui fait l'âme de toute obligation. D'elle-même, elle vient s'insérer au cœur de nos maximes de conduite, comme l'expression de ce qui est la réclamation la plus interne, la plus autonome, de notre conscience. Notre loi naturelle nous eût été suffisante, si cette grâce n'eût pas

été offerte; mais, sitôt qu'elle est offerte, la loi naturelle serait mutilée et violée dans ce qu'elle a de plus essentiel, si l'on refusait.

Notre conscience, notre autonomie est donc ouverte, par son imperfection, à un double magistère : celui de Dieu et celui de la société. Les lois positives divines et les lois positives humaines nous révèlent toutes deux, quoique de façons bien différentes, ce que nous voulons hypothétiquement ou implicitement, mais du plus essentiel et du plus autonome de notre vouloir.

Ainsi, entre notre conscience et la loi, entre l'autonomie bien comprise et l'hétéronomie, il n'y a pas d'opposition : l'une appelle l'autre, au moins en puissance.

On peut dire, pour tout résumer, que la conscience oblige selon la loi et que la loi oblige selon la conscience.

Si bien que tous nos devoirs tiennent en cette formule d'autonomie, qui mène loin quand on la suit jusqu'au bout : « Sois sincère avec toi-même, tant que tu peux. »

CHAPITRE XVI.

L'OBÉISSANCE QUI EXALTE.

La loi n'exerce pas seulement un magistère vis-à-vis du jugement, elle prétend aussi agir sur la volonté.

Ainsi aussi, l'obligation en général : elle ne se formule à l'esprit, que pour s'imposer à l'action; son premier geste, sitôt arrivée devant le vouloir, est d'exiger l'entrée, l'obéissance. Pour suivre, en leur développement, l'obligation et ses rapports avec le vouloir, c'est ce geste qu'il faut considérer à présent.

L'obligation est quelque chose qui commande, et elle diffère, du tout au tout, d'un conseil. Les conseils, eux, sont traitables. Sans doute, ils sont, eux aussi, hétéronomes; mais ils le sont tout doucement, tout humblement. Les demande qui veut; les suit qui veut. Ils nous laissent si bien maîtres de nos actes, qu'on est en règle à leur égard, du moment que, avec déférence, on a écouté ou éconduit le Mentor. L'obligation, elle, n'a pas ce caractère accommodant. Entière, impérieuse, exigeante, elle prétend s'introduire en notre volonté comme en pays conquis : elle parlera, et nous obéirons.

Obéir, l'acte est trop essentiel à la moralité et trop peu compris, pour que nous ne l'examinions pas à loisir.

Ici encore, pour que l'obéissance apparaisse bien, nous prendrons le cas où sa nature et son scandale se montrent le mieux : le cas des lois positives. Dans le chapitre précédent, on a examiné l'action de ces lois sur l'intelligence. On étudiera ici leurs effets sur la volonté.

L'obéissance, il faut le reconnaître, est peu engageante, à première vue. Le mot sonne froid et la chose pèse lourd.

Obéir, en effet, c'est essentiellement vouloir, non en suivant ses propres lumières, mais en se mouvant selon une volonté étrangère. C'est, pour ainsi dire, passer le volant de direction de soi-même en d'autres mains, sans se réserver le droit de surveillance.

Ah ! si l'autorité commençait toujours par donner ses raisons et n'exigeait rien que dans la mesure où notre intelligence aurait été convaincue, alors tout serait fort simple. Le précepte entrerait en nous exactement comme nos propres décisions ; en se conformant à lui, on n'en ferait encore qu'à sa tête.

Mais on n'obéirait plus. Les exigences de l'obéissance, sans doute, ne doivent pas s'exagérer : elles s'arrêteront toujours devant les revendications imprescriptibles de la morale et devant la nécessité où nous sommes de n'agir qu'en nous rendant compte de nos démarches et en les dirigeant nous-mêmes pour autant. Les ascètes qui ont le plus inculqué l'obéissance, l'ont tous proclamé : jamais on ne peut obéir contre sa conscience.

Mais ces exigences, même aussi tempérées, n'en restent pas moins considérables. Dans la mesure où l'on obéit, on renonce à vouloir par soi-même. On voudra, non ce qu'on décidera, mais ce qu'un autre statuera comme à notre place. « Vouloir, non ce qu'on veut, mais ce que veut un autre » ... sent-on ce qu'un tel programme exprime de refoulements intérieurs et d'humiliante diminution ? « Vouloir, mais pas ce qu'on veut » ... la formule semble contradictoire, l'attitude semble contre nature : le vouloir emploiera donc sa force à réprimer son acte et à changer sa spontanéité en réceptivité. Il y aura des ficelles, et la marionnette dansera.

Oh! sans doute, notre liberté physique n'est pas atteinte. L'obligation n'use pas de contrainte extérieure : plus habile, elle nous lie par notre volonté même. La marionnette s'attachera elle-même les ficelles, la marionnette voudra danser. Et c'est là l'injure suprême, ou l'ignominie suprême de l'obéissance : d'assujettir, non les gestes du corps, comme font les tyrannies banales, mais la fierté même du vouloir.

Du rang de faculté qui se donne à elle-même sa direction, la volonté se ravalera au niveau des choses inertes qui se meuvent à des impulsions externes. Se remettant elle-même à la merci d'autrui, elle, l'auguste principe de nos décisions personnelles, elle deviendra comme un instrument entre des mains étrangères, *sicut baculus in manu senis*. Après une telle abdication, que reste-t-il encore de la noblesse du vouloir — et du vouloir lui-même?



C'est le problème de l'obéissance. Il se pose, pressant, dès la première rencontre de l'obligation et du vouloir.

On peut aborder sa solution de plusieurs manières inégalement heureuses.

On peut dire que l'obéissance est la condition d'une civilisation prospère. Sans la soumission aux lois et même aux arrêtés de police, la vie sociale se change en anarchie. Plus d'administration possible, plus de services réguliers. La satisfaction de toucher, sans risques, son salaire ou ses rentes, mérite bien que chacun y mette du sien et sacrifie au bien-être général un peu de l'exercice de sa liberté. La volonté y perdra de son expansion, mais chacun pourra dormir en paix. Ainsi, autrefois, pour du pain et des jeux, les Romains servaient-ils leurs Césars.

Ce plaider pour l'obéissance, de grand poids pour certains, en laisse d'autres perplexes. Il y aura toujours des gens qui ne voudraient pas échanger la plus gueuse des libertés dans les bois, contre la pitance assurée que gagnent les animaux domestiques, mais en portant un collier. Ils trouvent que l'ordre et la félicité matérielles, achetés au prix de restrictions dans l'usage d'une faculté spirituelle, sont payés d'un désordre. Oserait-on leur donner tort?

Même et surtout s'il s'agit de l'obéissance à Dieu, de l'obéissance religieuse et parfaite, des considérations vénales de cet ordre, du moins employées seules ou en première ligne, nous paraissent une malheureuse argumentation. Justifier l'obéissance par le calme qu'elle procure, dire qu'elle est bonne parce qu'elle délivre des soucis, des responsabilités, des délibérations épineuses, c'est en faire l'objet d'un marché et, disons-le, d'un triste marché. Renoncer aux âpres efforts du vouloir, aux recherches et aux tensions angoissantes, bref, à ce rude apprentissage qui trempe le caractère et forme la virilité, pour le plaisir de se laisser doucement conduire et d'avancer sur les épaules d'autrui, c'est peut-être, au point de vue hédoniste, un habile calcul; au point de vue moral, c'est un engourdissement, une déchéance; et le mot de lâcheté se présente à l'esprit. On ne peut assez protester contre les auteurs qui, comme Schopenhauer et d'autres, n'ont vu, dans l'obéissance chrétienne, qu'un assoupissement progressif et heureux. La perfection du vouloir ne peut consister à vouloir moins, même avec bons gages.

Nous avons tenu à parler nettement, durement même, de la justification qui précède, non qu'elle soit dépourvue de toute valeur, mais parce que, isolée, elle est inconsistante et donne de l'obéissance une idée basse.

Il serait facile, cependant, de la présenter sous un jour plus favorable, en montrant que les avantages dont elle fait état

concernent aussi le vouloir. Il est tout clair, en effet, que notre volonté, pour s'exercer à l'aise, exige la tranquillité publique, et qu'elle agira d'autant plus énergiquement qu'elle sera mieux débarrassée de préoccupations secondaires. Les sacrifices qu'elle fait à l'obéissance, puisqu'ils ont pour effet de supprimer les conflits avec autrui et de diminuer les soucis accessoires, sont donc, en dernière analyse, compensés par les facilités qu'elle trouve à agir; et le vouloir reprend d'un côté, abondamment même, ce qu'il perd de l'autre. Obéir n'est donc pas, en fin de compte, vouloir moins.

■
* *

Ces dernières considérations, fort bonnes, assurément, ne nous satisfont pas tout à fait. Elles laissent, en effet, subsister intact ce qui nous semble être le vice radical de l'objection : l'idée que l'acte d'obéir, si heureux qu'en soient les résultats, est en lui-même une restriction de l'acte de vouloir.

Or, c'est faux. Obéir, en soi, n'est pas vouloir moins intensément.

Qu'on examine, en effet, l'obéissance, et précisément en ce qui la rend obligatoire : on verra — pour commencer par le cas des lois humaines — que l'obéissance se présente, non comme une humiliante capitulation devant un plus fort, mais comme l'insertion exaltante dans une volonté générale. Les lois humaines s'imposent, en effet, parce qu'elles formulent le bien commun. Mais, à ce titre, elles expriment ce que tous réclament en droit, ce à quoi tous aspirent confusément en fait. En leur obéissant, on se met donc en accord avec tous les autres et on veut avec les énergies de tous. Les autres hommes, jusqu'ici, paraissaient peut-être hostiles et menaçants. Les lois font un tout de ces vouloirs dispersés;

et dans ce tout, elles font de l'individu un membre vivant qui dispose, pour sa part, de la puissance universelle. Par les lois, par l'obéissance, chacun est incorporé et soulevé dans l'irrésistible et unanime poussée de l'humanité.

En tant qu'être social, l'homme est en puissance à une actuation. Il est beaucoup d'entreprises, beaucoup d'actes de vouloir et de connaître, qu'il ne peut réaliser que dans une société organisée. Or, c'est l'obéissance aux lois qui fait cette société et y adapte l'individu. C'est donc elle qui nous réalise socialement, et elle est par là « éducatrice », dans le sens plénier du mot. Rien ne rend le vouloir ferme et décidé comme la certitude d'être entouré d'aides, comme la sensation d'être animé par la vie de la société entière.



Nous avons tous entendu cette plainte, devenue banale : « Le respect de l'autorité s'en va, à notre époque; les hommes, férés d'indépendance, ne savent plus obéir. »

Le mal est certain. Mais quel remède y apporter?

Renforcer le pouvoir, dira-t-on. — Évidemment. Mais de quelle manière? Suffit-il, par exemple, de l'armer davantage, de mâter les tentatives d'insubordination, de dire et de redire au peuple les droits que les gouvernements ont sur lui et, au besoin, contre lui?

C'est la politique forte. Elle peut être nécessaire; mais elle est insuffisante. Employée seule, elle est même provocatrice de désordres. Une fois érigée en principe l'opposition entre la liberté et l'autorité, les conflits couleront de source.

La vérité est qu'il n'y a pas opposition radicale entre les poussées d'indépendance et l'autorité légitime. Le tout est de se faire de l'autorité et de la liberté une idée exacte et morale.

L'autorité est essentiellement un droit de commander en conscience. Sa force est avant tout intérieure, en ce sens qu'elle réside au dedans des consciences : dans l'obligation d'obéir. Or, ce devoir d'obéir, à son tour, provient tout entier de la totale dépendance où les hommes sont, et par leur être même, à l'égard de Dieu. Faisant corps avec l'être, ce devoir s'exprime nécessairement aussi dans la nature du vouloir et de la liberté. Liberté, devoir d'obéir et autorité sont donc solidaires par nature.

L'autorité politique, en particulier, est le droit — et le devoir — d'obliger en conscience les citoyens à la poursuite du bien commun. Elle est, en effet, nous l'avons vu, la fonction qui exprime et qui impose à la multiplicité des citoyens l'unité de la société.

Ce qu'elle réclame est donc ce qu'exigent d'eux-mêmes la conscience et la nature des êtres sociaux. Son empire est dès lors, et par essence, « acceptable ». Des contrats sociaux ou « le consentement » de la nation n'ont rien à y faire. L'exigence monte en nous de plus profond que nos actes : du principe de ceux-ci, de notre nature; et même de plus profond encore, de plus profond en nous que nous-mêmes : de Dieu, première origine de notre nature et de nos actes. *Omnis auctoritas a Deo*.

Sans doute, dans la désignation des chefs et du mode de gouvernement, de libres arrangements entre hommes interviennent. Mais ce n'est là que de l'accidentel dans l'autorité. Et encore, même là, nos tractations n'agissent-elles que bien peu. En réalité, toutes les causes, physiques, géographiques, ethniques, historiques, économiques et d'autres innombrables, souvent insoupçonnées, qui influent sur la formation des groupements humains, modèlent l'organisme social et contribuent à mettre en évidence le centre où s'exprimera l'unité collective, c'est-à-dire l'autorité. Ici encore,

c'est par notre nature, plus que par nos contrats, que Dieu nous nomme nos chefs. Et cette conduite de la Providence est exactement celle que demande la nature de notre liberté.

Incarnant l'unité sociale, qui est l'unité d'une multiplicité, l'autorité doit avoir de l'unité : la complète démagogie est donc immorale — et elle doit exprimer l'unité de la multiplicité : le despotisme absolu n'est pas une autorité. Le gouvernement parfait devrait, et en même temps, être parfaitement un : un seul chef, de préférence immortel, — et être très intérieur à la foule, pour bien l'unifier. En d'autres termes, il n'existe pas. Il n'y a que des gouvernements plus ou moins adaptés, dosant différemment, d'après le temps et les peuples, l'élément unité et l'élément multiplicité.

Détenteur de l'autorité, le chef est « représentant », représentant de l'unité sociale et représentant de Dieu, qui veut cette unité. Sa grandeur est donc, non dans sa personne ni dans ses vertus ni dans ses canons, mais dans sa fonction. Pour s'imposer, qu'il s'efface; que son moi, toujours mesquin et « haïssable » comme dit Pascal, disparaisse dans la majesté de son rôle. Rien n'avilit et n'énervé le pouvoir comme un extérieur intéressé; car il l'abaisse au niveau des individualismes, où règnent les conflits. Par contre, en s'affichant comme « service », service public, en se vidant de lui-même et de ses préoccupations privées, pour n'être plus que la grande voix qui clame le bien de tous, le chef fait en quelque sorte passer en lui la force entière de la nation et la puissance de Dieu qui veut la société. Il sert, oui, mais avec quelle magnificence souveraine! En servant, c'est-à-dire en formulant et en exigeant, et de toutes ses énergies, non pas son bon plaisir à lui — il s'agit bien de cela! — mais exclusivement ce que veulent, des individus et dans les individus,

- leur nature leur conscience, et Dieu même, il prend, sur ces individus, la supériorité même de leur conscience et de leur Dieu.

Bien entendu, il faut être réel, et tout disposer, autant que possible, pour que, par surcroît, le chef trouve son profit à la prospérité générale. C'est l'abc de la prudence. Mais, attention ! on joue avec le feu, et ce sera la ruine, si cet accessoire prend la place du principal.

De même, pour ce qui concerne les sujets, il est clair que le pur devoir d'obéir ne suffira jamais à maintenir l'ordre public. Les gouvernés, comme les gouvernants, ont le droit, et l'imperfection, d'être hommes. Pour s'adapter à eux, le droit d'obliger en conscience doit avoir un aspect corporel et s'accompagner du droit de contraindre par force. Les prisons sont aussi exigées en morale par la conscience individuelle et par le bien commun, que, en morale aussi, les armées sont réclamées pour la paix nationale et internationale. Mais qu'on prenne encore garde : la force ne doit qu'aider l'accomplissement libre du devoir ; son rôle est même à tel point secondaire que tout sera parfait dans la mesure où elle aura moins à intervenir. D'abord l'esprit ; d'abord la conscience ; d'abord la charité.

Prétendre affermir le pouvoir, rien qu'en augmentant ses moyens de contrainte est une terrible illusion. Cette augmentation, si elle ne va pas de pair avec un accroissement, dans les sujets, de la volonté d'obéir, ne peut amener qu'une rupture d'équilibre, comme il en arrive avant les effondrements.

Les grands ennemis, en politique, sont l'égoïsme et l'orgueil, principes de divisions. De grâce, qu'on n'en fasse pas l'apothéose, ni dans la description du pouvoir ni dans la conception du patriotisme. Il y a, en effet, un faux patriotisme : le patriotisme exclusif, le nationalisme, qui est révolutionnaire et destructif ; car il n'est qu'une forme d'égoïsme, l'égoïsme d'une nation.

Pour renforcer le pouvoir, il faut, avant tout, améliorer les âmes; l'autorité a, dans le chef, la force que possède, dans les sujets, la volonté d'obéir.

Et pour augmenter cette volonté d'obéir, il faut intensifier dans le peuple la conscience des devoirs civiques et la préoccupation du bien général. Or, il n'y a pas d'éducation sans exercice — ni sans risques. Aux chefs donc de faire faire au peuple, prudemment, mais résolument, l'apprentissage de la vie publique. En lui apprenant à agir comme nation, ils renforceront, avec l'unité sociale, leur propre pouvoir.

Concluons. La base morale de toute politique est l'accord obligatoire, et donc pas violent, de la liberté et de l'autorité. Les poussées actuelles d'indépendance, il y a mieux à faire que les mâter : on aboutit à des catastrophes en accumulant les barrages devant le torrent. La véritable force qui travaille en ces poussées peut passer toute, sans désertir, dans l'autorité; et l'obéissance peut être fière, de la fierté de l'indépendance.

Mais qu'on montre l'autorité comme elle « doit » être.

*
* *

Pour ce qui concerne l'obéissance aux lois divines, il n'en va pas autrement, sauf qu'ici le perfectionnement apporté par l'obéissance est plus complet. Pour l'explication de ce point, nous nous attacherons spécialement à l'examen de l'obéissance chrétienne et religieuse : c'est celle-là qui est la plus totale et la plus exaltante.

Nous nous plaçons donc dans l'hypothèse de l'ordre surnaturel. Il s'agit de réaliser, en nos actes, une dignité en rapport avec l'élévation qui nous est donnée et d'être parfaits comme notre Père céleste est parfait. Une vertu humaine est trop peu pour nous, il nous faut une sainteté divine.

Une telle tâche est manifestement disproportionnée à nos ressources. Impossible de la réaliser, seuls.

Il nous est donc indispensable qu'une autre volonté, mais divine celle-ci, coopère avec la nôtre. L'acte même de vouloir, dans l'ordre surnaturel, réclame d'être maintenu, dirigé par une volonté supérieure, c'est-à-dire qu'il ne se déploie qu'en désir d'obéir, et cela, en tant qu'acte de vouloir, *voluntas parendi cupida*, comme écrit saint Ignace.

L'attitude surnaturelle, étant essentiellement une attitude d'obéissance, sera d'autant plus parfaite, que l'obéissance sera plus complète. Et l'obéissance à son tour sera d'autant plus complète qu'elle portera sur plus d'actions et qu'on sera plus assuré de suivre, non ses idées à soi, mais la direction de l'« Autre » divin.

C'est que les commandements de Dieu et la loi naturelle, les préceptes du Christ et de l'Église sont loin de régler toutes nos actions. Bien des démarches, même importantes, sont laissées à notre initiative. Que faire, alors, pour être parfait? Se contenter de ses lumières et de ses forces et chercher en sa seule raison ce qui est le mieux? Ou, tout en faisant son possible pour trouver le meilleur parti, s'efforcer de se mettre, en cela aussi, sous la conduite du Christ? Devant cette alternative, les chrétiens vraiment désireux de perfection n'hésiteront pas, ils voudront écouter, en tout, le seul qui a les paroles de la vie éternelle.

Et même, pour être certain de ne pas confondre la voix du bon Pasteur avec les raisonnements souvent tendancieux de leur raison, ils désireront entendre le Maître d'une manière qui ne laisse place à aucun doute; l'entendre, par exemple, comme on l'entend encore parler dans l'Église, par des représentants qu'on n'écoute pas sans l'écouter, lui.

Ainsi se forme inévitablement, dans ceux qui tendent à la perfection chrétienne, l'aspiration vers une autorité bien nette, en chair et en os, qui indique clairement, et pour toutes les actions, quelle est la volonté de Dieu.

Or, à ce fait intérieur, correspond un fait extérieur. L'Église, où Jésus-Christ continue à vivre et à diriger les hommes, a approuvé les Ordres religieux et leurs règles. Là, des supérieurs authentiqués et contrôlés par elle, disent, selon ses instructions et sous sa direction, ce qui est de la volonté divine. Autant dire que le Christ institue et dirige lui-même une telle autorité. Or, le Christ est assez puissant et assez sage pour mener les siens par des voies providentielles, même avec des intermédiaires très insuffisants, vers le but mystérieux qu'il poursuit ici-bas et qui est la divinisation en lui de tous les hommes et de tous les vœux.

Il n'y a donc qu'à s'engager de toute son âme dans ce courant mystérieux où va et mène la volonté divine et à avoir confiance dans le Christ. Ce mode de vie correspond trop à la grâce qui est en nous; il est trop approuvé par le Sauveur, pour qu'en le suivant, on soit dans les ténèbres. Là se trouvent la force, la fécondité et la vie.

Préservés des illusions de l'amour-propre, certains que leur foi ne sera pas confondue, ceux qui prendront cette voie sauront qu'ils sont avec le Christ. Il obéiront avec joie, fierté et audace, d'autant plus heureux et plus hardis qu'ils obéiront plus complètement. Soudés qu'ils sont à la volonté divine, ils sont porteurs de toutes-puissantes énergies, et ce n'est pas le monde entier qui les fera reculer. Ils veulent, oui, mais non pas seuls; ils veulent, et Dieu avec eux, Dieu le premier, eux tout après, mais les deux ensemble, dans une opération commune dont l'amour et la grâce font l'unité. Les voilà pleinement et surnaturellement réalisés

et enfin rendus capables de bander leur vouloir jusqu'aux dernières limites de leurs possibilités, au point d'opérer des choses éternelles et divines.

Les grands obéissants, les Saints, ont été indomptables; doux et humbles, oui, mais, quand le service de Dieu était en jeu, encombrants et obstinés; ils ont été joyeux et spontanés, pleins d'initiative et d'entrain. Leur attitude, par sa richesse même, était singulière : du dehors, on n'en voyait que la moitié. Initiative soumise, audace très humble, hardiesse toujours en éveil, mais aussi toujours en écoutes, il y avait en eux autre chose que leur activité humaine, il y avait l'endroit où leur âme toujours était collée au Maître et où leur volonté adhérait à la volonté divine; il y avait le secret de leur obéissance.

Car l'obéissance est un secret d'exaltation, de force, de dilatation pour la volonté.

Cet éloge de l'obéissance religieuse, encore qu'il relève de la théologie, on a tenu à le faire ici; car il était nécessaire pour bien expliquer, dans sa forme la plus parfaite, l'obéissance en général.

Et l'on peut voir si obéir est moins vouloir.

CHAPITRE XVII.

L'OBLIGATION, NÉCESSITÉ DE LA LIBERTÉ COMME LIBERTÉ.

Il ne sera pas inutile, pour bien situer le présent chapitre, de rappeler ce qu'est l'obligation. Elle consiste, comme on l'a dit, en une formule d'action, s'imposant au vouloir, en vertu d'une certaine nécessité. Elle contient donc trois éléments : une indication pour l'intelligence, une formule d'action pour la volonté et aussi une certaine nécessité en vertu de laquelle elle prétend s'imposer à nous. On a étudié les deux premiers dans les chapitres précédents; reste à parler du troisième. Les deux premiers, avons-nous vu, semblaient en antagonisme avec le vouloir par leur extrinsécisme. Le troisième, la nécessité, paraît, lui aussi, dès le premier contact, en opposition, mais par sa rigidité celui-ci, avec la souplesse du vouloir.

La raideur de l'obligation ne la rend-elle pas inassimilable? La nécessité du devoir, bien qu'elle laisse subsister la possibilité physique de résister, n'est-elle pas cependant d'essence trop opposée à la liberté, pour pouvoir être reçue en nous?

La question est de savoir ce que la liberté peut comporter de nécessité. C'est donc la liberté, qu'il faut examiner à présent. Or, tout justement, la liberté n'admet, à première vue, qu'une nécessité, celle d'être liberté. C'est là son exigence essentielle, par laquelle, comme tous les êtres par leur nature, elle requiert d'être ce qu'elle est et d'agir en conséquence.

Cette nécessité pour la liberté d'être liberté, on la trouvera peut-être plaisante ou absurde, à force d'être évidente. Tant mieux, elle n'est que plus incontestable.

On dira peut-être que la formule qui l'exprime est contradictoire et que la nécessité d'être libre, étant la nécessité d'agir sans être nécessité par rien, est le contraire d'une nécessité. Mais ici, la chose est moins claire, et il faut s'arrêter un instant.

C'est qu'il s'agit de la liberté humaine. Or, notre liberté, comme notre volonté, est, par notre corps, en rapports si étroits avec la matière et avec le déterminisme matériel, que son exercice ne doit pas toujours être facile.

Il faut donc préciser ici, au point de vue de la morale, les rapports qu'ont en nous la liberté et le déterminisme. A cause de l'importance de ce point, on nous permettra de le traiter avec un certain développement et de le replacer dans le problème général dont il n'est qu'un cas particulier, celui des relations qu'ont en nous l'âme et le corps.

*
* *

L'âme, dit l'École, ne fait avec le corps qu'un seul être : l'homme. Aussi n'est-elle pas simplement juxtaposée au corps ni répandue en lui : de tels rapprochements ne constituent pas l'unité d'un être unique. L'âme est la « forme » du corps; elle en est le principe vital; elle l'anime. C'est par elle que le corps a ses énergies physiques et ses processus physiologiques; par elle qu'il croît, qu'il sent, qu'il travaille. Toute l'activité du corps est sienne puisque c'est elle qui fait de lui un corps humain, et cela à tel point, qu'elle, le moi conscient cependant, le « je », peut dire : je souffre, je grandis, je me fatigue; non que d'elle-même elle soit sujette à ces misères, mais parce qu'elle ne fait qu'un avec le corps, qui, lui, y est soumis. Ce corps est tellement uni à elle, que, sans lui, elle ne serait pas, — car l'homme ne serait pas; sans lui, elle ne pourrait commencer à exister; sans lui, elle ne pourrait mener à bout aucune opération.

Cette théorie met bien au point la thèse de la spiritualité de l'âme. Non qu'elle la compromette; il reste entendu et démontré que l'âme est immatérielle, qu'elle se connaît, qu'elle connaît l'immatériel, l'éternel même. Mais à tout cela, il faut mettre un formidable correctif. En plus de cette spiritualité, il y a dans l'âme un aspect par où elle est un élément du tout concret qu'est l'homme, par où elle fait partie du monde matériel, par où elle est relative à la matière et donc, tranchons le mot, d'ordre matériel, à un certain point de vue du moins.

Nous sommes aux antipodes d'un spiritualisme intégral et simpliste à la Descartes. Il ne s'agit pas d'une âme enfermée, on ne sait comment, dans un corps. La vérité est plus complexe et le système scolastique plus souple et plus réaliste. Ne reculant devant aucune constatation, il déclare l'âme forme substantielle du corps matériel et, pour autant, proportionnée à ce corps.

*
* *

Ce qu'on vient de dire sur la manière d'être de l'âme doit se dire de son activité : l'une est fonction de l'autre.

Ainsi notre connaissance, pour en parler à l'occasion, puisqu'elle émane d'un esprit non pur, ne sera pas purement spirituelle. Elle inclura un élément matériel et dès lors opaque; elle ne se fera pas sans images ni phantasmes, produits de l'imagination et des organes, en partie impénétrables à notre intelligence. Toujours, dans la connaissance, subsistera un élément inassimilé, résistant, c'est-à-dire de la non-connaissance. Et jusque dans cette connaissance plus élevée, plus déliée, que l'âme a d'elle-même et qui a nom la conscience, il subsistera de l'obscurité, de l'inconscient. Cette existence irréductible, en plein dans l'acte de connaître, d'un

résidu non connu, mérite d'être considérée. Elle constitue, à notre sens, la pierre d'achoppement du système idéaliste et du parti de l'intelligence.

Ce que nous venons de dire rapidement de la connaissance doit se transposer dans l'ordre de la volonté. Là aussi, l'imparfaite spiritualité de notre être rend imparfaitement spirituelle son opération. Si, donc, on déclare que la liberté est le mode d'agir des esprits, tandis que le déterminisme préside aux activités organiques et matérielles, il faudra dire que notre âme, à la fois esprit et élément du corps humain, est en même temps spirituelle et impliquée dans le déterminisme.

L'unité de l'homme l'exige. Il ne peut y avoir, en notre opération, deux plans superposés, en harmonie préétablie : un esprit qui agit en toute liberté et un corps complètement soumis au déterminisme. Notre agir, comme notre être, est un ; et la liberté, en nous, n'est pas séparée du déterminisme qui est aussi en nous. Elle a même impérieusement besoin de ce déterminisme. Comme la connaissance exige la coopération du cerveau, l'exercice de la volonté réclame le concours de l'organisme. Pas d'intellection, sans image ; pas de volition, sans sentiment. Et le sentiment, comme l'image, résulte d'activités animales, organiques, déterminées. Telle est la place du déterminisme, dans l'acte libre. Toutes les convoitises animales, toutes les poussées passionnelles, toutes les forces physiques et chimiques, fatales et aveugles, dont s'entretient la vie du corps, toutes les lois, connues ou non, qui relient entre eux et les uns aux autres les processus inorganiques, physiologiques et psychologiques, toutes les lois de l'hérédité, même toutes les lois qui régissent le monde extérieur et dont les contre-coups font trembler et frémir notre corps : bref, tout le déterminisme matériel ne s'agit pas seulement en dehors de notre moi ;

par notre corps, il entre en nous. Et puisque le tout façonne les parties et que les lois du monde modèlent notre corps, et puisque notre corps ne fait qu'un avec nous, il faut donc dire que le déterminisme et le monde même, pour une part, nous constituent.

La volonté n'est pas en une tour d'ivoire, monade recluse, sans portes ni fenêtres, et que le reste n'affecte pas. Par le corps, elle est ouverte de toutes parts à l'action des agents physiques et elle ne peut pas plus s'évader du tourbillon des choses, que l'âme ne peut à son gré s'absenter de l'organisme.

En nous, notre moi n'agit et ne décide pas seul. Comme un sourd accompagnement de notes pesamment rythmées soutenant une mélodie toute légère, des séries de phénomènes déterminés et d'appétitions animales se déroulent sous nos délibérations et dans nos délibérations. Par cela même qui attache l'âme au corps et qui unit en nous la volonté à la matière, elles interviennent en nos conseils, elles jouent un rôle en nos vœux.

Aussi, la liberté pure, toute dégagée du déterminisme, est-elle chez l'homme un mythe, tout comme la pure spiritualité. Une fois pour toutes, il faut en convenir, nous ne sommes pas des anges, mais des animaux raisonnables; et nous sommes libres, non d'une liberté totale et pleinement immatérielle, mais d'une liberté alourdie de déterminisme, d'une liberté d'animaux, d'animaux raisonnables.

Notre responsabilité n'est jamais non plus totale. Non qu'elle soit irréelle, assurément. Nos actes humains ont si véritablement leur première origine en nos décisions, qu'on peut, s'ils se produisent, s'en prendre à nous, sans remonter plus haut. Cependant ces actes ne viennent pas de notre moi seul. D'innombrables influences, déterminées pour la plupart, ont contribué à leur production. Pour autant, le mal — et le bien aussi, hélas! —

entrent en nous, sans nous; et à tous nos actes, il y a des circonstances atténuantes.

Ces imperfections de la liberté et de la responsabilité humaines nous paraissent à signaler. Quoique ce soit le rôle de l'observation, de la médecine, de la pathologie, d'en décrire les signes et les modalités, c'est à la philosophie d'en déduire la possibilité, et la morale doit en tenir compte.

*
* *

Est-il besoin d'ajouter que, pour un vouloir aussi embarrassé dans le déterminisme, la nécessité d'être libre n'est pas rien. Il y a tout le poids du corps à soulever.

Or, ici, deux attitudes sont possibles.

La première est la plus facile : se laisser couler, selon la pente, s'abandonner aux attraits et aux répulsions que suscitent en nous les choses du monde : courses sinueuses, folles aventures de plaisirs en plaisirs et de caprices en lubies; — bref, liberté totale, dirait-on.

Fatalité, au contraire. Ces vagabondages sont comme la sara-bande des feuilles mortes qui tourbillonnent dans la tempête; on croirait une licence échevelée, et ce n'est qu'une longue chute au gré de la bise, de heurts en heurts et de sursauts en sursauts. Ainsi le vouloir qui s'abandonne aux sollicitations du psychisme animal. Il semble errer à son gré. En réalité, il est mené, secoué, entraîné, et sa liberté se borne à enregistrer la résultante des attractions extérieures. Autant dire que la liberté se borne à être déterminée.

Et, de fait, l'attitude que se donne un tel vouloir est exactement celle d'un mobile soumis à des forces. En la prenant, la liberté se sert de son indépendance pour s'enchaîner elle-même et se poser comme passive des réactifs externes, comme non-libre.

Ce n'est pas tout. La liberté, comme l'homme lui-même et comme toutes nos facultés, est, à cause du corps, sujette à la loi du développement. Imparfaite à l'origine, elle doit croître et, par l'exercice, devenir progressivement elle-même.

Or, on voit ce que « devient » une liberté qui se laisse aller : elle devient de plus en plus soumise au déterminisme ; pour autant qu'elle peut se façonner elle-même, elle se fait déterminée.

Toujours obéis, les sentiments, les passions et tout ce qui pousse en nous d'aveugle et de fatal, tout cela se renforce, s'enracine, s'enchevêtre ; et le vouloir est pris dans ce fouillis montant, comme un fauve dans un fourré. La difficulté de résister se forme de l'habitude de capituler ; on se fait un cœur d'esclave.

Ainsi en va-t-il, quand on contrarie la nature des choses. Le vouloir est fait pour le bien absolu. S'il s'en écarte, l'usage de la liberté se retourne contre la liberté même et diminue de plus en plus le pouvoir même dont il émane. *Qui facit peccatum, servus est peccati.*

Ainsi déçoivent les apparences. L'obligation, à première vue, paraît asservissante et la vie facile semble une émancipation. En réalité, c'est le contraire. L'obéissance au devoir, en réalisant une coopération avec d'autres vouloirs, inspire force et assurance. La course au plaisir, elle, donne une attitude de hochet, hochet de la fatalité.

■
* *

Contre cet asservissement consenti, la liberté proteste par son essentielle exigence d'être libre. Liberté il lui faut, il lui faut absolument agir en liberté.

« Il faut », oui. L'acte de liberté sonne comme un ordre ; il se formule en nous, au sein du déterminisme, comme un ultimatum.

Il faut, et à tout prix, sous peine d'être submergé, il faut se hausser carrément au-dessus des remous qui entraînent et des lianes qui enlacent. La liberté n'est pas tout abandon et fluidité. Comme un drapeau ne claque au vent que s'il est cloué à une hampe, elle n'a de souplesse qu'en s'accrochant à une rigidité. Sa réclamation d'indépendance lui est à elle-même une mise en demeure d'échapper au déterminisme; et elle ne s'exprime que sous « forme » de nécessité.

Cette forme de nécessité paraissait intolérable, quand l'obligation en usait. On se demandait, au début de ce chapitre, si la liberté pouvait supporter pareil langage. La réponse, la voici; elle est donnée par la liberté même : la liberté, en nous, ne s'exprime qu'en termes de nécessité et sous forme de l'obligation.

Et ce n'est pas seulement la forme, c'est l'obligation même qu'elle réclame, comme conditionnant sa propre existence. En effet : d'abord, la volonté, en tant que libre, exige de se poser comme tendance, sinon, en se faisant indifférente, elle s'asservirait à l'inertie. Il faut ensuite qu'elle ne s'assigne pas comme objet suffisant les biens finis, sinon elle se livrerait en jouet à la résultante de leurs attractions. De plus, cet objet suffisant ne peut être le bien en général, la vague idée de bien : rien n'est plus creux que ce bien indéfini. Tout le reste étant écarté, il faut donc que le vouloir libre, pour se poser comme libre, se pose comme tendance vers le bien absolu. Mais ce bien absolu, on ne le vise en son absolutité et en sa suffisance, qu'en l'envisageant comme nécessaire et qu'en se considérant, en conséquence, dans l'obligation de tendre à lui. L'obligation, la voilà donc, et la voilà dans sa nécessité.

Mais la voilà aussi dans la liberté, réclamée comme nécessaire pour l'indépendance même du vouloir, si inséparable de notre

liberté qu'on peut la définir en fonction même de celle-ci : l'obligation n'est autre chose que la nécessité de la liberté comme liberté.

Suggérée qu'elle est par le mouvement même de la liberté, la formule s'interprète d'elle-même. La nécessité dont elle parle n'est pas le passif enchaînement au déterminisme, mais l'ordre absolu d'échapper à ce déterminisme : c'est la nécessité d'être libre. Et cette nécessité réclame en nous un principe libérateur : la tendance vers le bien infini, seul bien assez total pour réduire à l'impuissance les attractions du déterminisme, seul assez incontestable pour n'être pas captivant, seul assez inébranlable pour que, en adhérant à lui, on demeure droit sous les forces qui font ployer le reste — mais trop élevé, aussi, hélas ! pour être physiquement nécessitant. Cette tendance vers le nécessaire affirmé comme nécessaire, est l'obligation.

Aussi, l'obligation est-elle pour la liberté le principe interne de résistance. Sa nécessité n'a rien d'hostile ; sa rigidité peut pénétrer en nos actes autrement qu'un glaive dans une plaie. Elle est, en notre faiblesse, ce qu'est, dans la mollesse des chairs, la rude et bienfaisante solidité des os : la condition de l'attitude verticale et l'appui des efforts énergiques.

Dans la liberté, elle est même un ferment de croissance. Car la liberté, comme on l'a déjà dit, ne naît pas en nous, adulte. Nous l'avons reçue, mais frêle et à durcir par l'exercice.

De cet exercice, l'obligation est le stimulant. Reléguant fièrement à leur place, au second rang, les biens finis, elle nous requiert sans cesse de tendre avant tout vers le Bien absolu et de briser les

liens qui alourdissent. Elle est donc perpétuellement libératrice, tellement qu'on peut la définir, non seulement *necessitas libertatis ut libertas est*, mais aussi *necessitas libertatis ut libertas sit*.

Principe d'indépendance comme elle l'est, l'obligation est remplie de liberté, à la manière dont la cause est remplie de l'effet. On peut donc exprimer son contenu en une formule d'affranchissement. Tous nos devoirs tiennent en ce précepte, plein de sens et d'exigences, quand on le comprend bien : « Sois vraiment libre, ou plutôt, deviens-le. »

CHAPITRE XVIII.

L'ANNEXION DU DÉTERMINISME.

Il faut encore regarder le déterminisme et ses rapports avec notre volonté, à la lumière de l'obligation.

Et, ici encore, nous ne parlons pas seulement du déterminisme qui se manifeste en notre organisme. Nous songeons en même temps à toutes les lois qui font vibrer à l'unisson les parties de l'univers, à tous les enchaînements de phénomènes qui, reliant les choses ensemble, font du monde un seul tout.

De ce tout, l'homme, par son corps, est une partie. Les séries de phénomènes déterminés qui se déroulent dans la nature le traversent. La matière dont il est fait, les forces dont il se sert, il les a puisées dans le milieu et il les restituera. Elles continueront leur route, et leur passage en lui n'aura été qu'une page de leur histoire. Comme un chêne dans la glèbe, notre être et notre opération s'enracinent dans la terre et en vivent. Aussi, pour considérer dans sa réalité totale l'activité humaine, faut-il la prendre avec le déterminisme universel dont, pour une part, elle est faite.

Au sujet du déterminisme universel, nous avons dit, dans le chapitre précédent, qu'il intervient dans notre activité et limite ainsi l'exercice de notre liberté; — les limites qu'il pose, ajoutons-nous, ne sont d'ailleurs pas si arrêtées qu'il ne nous soit possible de les faire reculer.

Reste à examiner, en ce chapitre, comment se fait cet accroissement de liberté. Il ne consiste pas, verrons-nous, et il ne peut consister dans un refoulement, dans une suppression du déterminisme, besogne impossible et stérile : à quoi bon détruire ce dont

nous vivons? Il s'agit d'une tâche à la fois plus glorieuse et plus avisée : il faut reprendre dans la liberté le déterminisme et l'annexer.

*
* *

C'est l'obligation qui l'exige.

Car, ici encore, elle intervient; elle nous demande d'accepter, de vouloir le déterminisme. En lui, en effet, elle montre un élément de notre nature et, dans cette nature, elle nous montre la norme de la moralité. Nous sommes pétris de déterminisme. Notre acte de vouloir lui-même n'en est pas indemne : il emprunte aux forces physico-chimiques des énergies sans lesquelles il n'aurait pas lieu. Aussi, pour se vouloir comme il est, doit-il accepter et vouloir le déterminisme qui, par le corps, est en lui.

Il en va de la volonté comme de la connaissance. Le moi ne se connaît qu'en connaissant autre chose que lui, qui est un avec lui, c'est-à-dire en connaissant le corps et l'univers qui agit sur le corps. De même, cet autre acte réfléchi sur lui-même qu'est l'acte de vouloir. Ne faisant qu'un, lui aussi, avec autre chose que lui, il ne peut se saisir et se vouloir qu'en prenant avec lui ces forces étrangères qui sont en lui. La manière de vouloir que lui assigne sa nature comporte une acceptation de l'univers et du déterminisme.

C'est Dieu qui nous a construits de la sorte. Lui-même a fait les lois de la nature, et lui aussi les a engagées en notre vouloir. Qu'on se révolte ou qu'on se soumette, c'est à lui, en dernière analyse, qu'on a affaire. Il n'y a donc, en raison, qu'à accepter et à vouloir le déterminisme à cause de celui qui l'a fait et à cause de nous qui en sommes faits.

Vouloir le déterminisme, on comprend ce que signifie la formule. Il s'agit de reprendre, en notre activité consciente,

les énergies cosmiques, de les utiliser quand on en est le maître et de les utiliser largement, au mieux des intérêts moraux de l'humanité; — et quand elles sont les plus fortes, de nous laisser mener et malmener par elles.

Même quand il nous consume, le feu n'en n'est pas moins la force qui fait battre notre cœur et que Dieu a faite ardente pour qu'elle soit énergique. La douleur, quand on l'envisage en raison, est le résultat des lois qui nous font vivre, le stimulant à la fois et le signal d'alarme qui alerte l'instinct de conservation. Elle a donc sa place assignée dans notre acte de vouloir, puisqu'elle l'a dans notre nature. Par notre corps, nous sommes engagés dans la mêlée des choses; il est inévitable que, parfois, nous y soyons meurtris. Que dire, sinon que cela fait partie de notre métier d'hommes et que le devoir est de demeurer à son poste jusqu'au bout?



Se soumettre au déterminisme matériel, cette obligation peut paraître avilissante pour le vouloir spirituel. Il n'en est rien. *Naturae serviendo imperatur*, pour reprendre, dans un sens différent, l'expression de Bacon — l'acceptation des lois de la nature donne une attitude de conquérant. Elle ne demande au vouloir qu'une chose : s'affirmer, devant tous les événements cosmiques, assez grand pour les reprendre tous en lui.

Ainsi apparaît-il supérieur à l'univers, assez vaste pour tenir dans l'amour qu'il a pour lui l'ensemble du monde; vaste comme est cet autre acte conscient qu'est la connaissance de soi, et dans laquelle peu à peu tout l'univers peut prendre place, comme connu.

Mais, de même que la connaissance de soi ne peut saisir tout l'univers qu'en se formulant elle-même en termes assez larges pour

exprimer tout, c'est-à-dire en termes d'être et non de moi seulement, et en mettant ainsi l'intelligibilité, non dans le moi comme tel, mais dans l'être comme être; ainsi le vouloir ne se fait assez vaste pour contenir toutes choses en son acte, qu'en se posant, non en amour de soi seulement, mais en tendance à l'être, et en plaçant ainsi la « voulabilité », la valeur, non en lui, mais dans l'être comme être. Par là, il déclare que la seule valeur nécessaire et suffisante — obligatoire — est l'Être sans restriction : Dieu. Ainsi, sa supériorité vis-à-vis des objets et son immensité, il ne se les reconnaît qu'en se déclarant soumis à l'obligation.

L'obligation est essentiellement « dilatante ». En exigeant que nous tendions à l'Être, elle forme en nous une aspiration si vaste que l'infini seul pourrait le combler adéquatement. Dans un vouloir ainsi élargi, toutes les tendances psychiques, tous les appétits inférieurs, toutes les activités physiques peuvent trouver leur place : il est taillé pour vouloir l'univers.

Il y a même plus. L'obligation — toujours elle —, en orientant le vouloir vers le nécessaire, le dispose dans la direction où, de tout leur être et donc chacune à leur manière, gravitent nécessairement les choses. — *Omnia tendunt Deo assimilari*, dit saint Thomas. Toutes les créatures, quoi qu'elles fassent, en luttant pour l'existence ou en poursuivant leur accroissement, n'aspirent qu'à être, n'aspirent qu'à de l'être. Le terme idéal de leur tendance est donc Celui qui est et tout leur effort se borne à accentuer l'analogie avec l'Être pur qui les fait ce qu'elles sont. Du moment où, conformément au devoir, le vouloir veut Dieu, il réalise expressément en son acte cela même tout entier que, à leur façon et de tout leur être, font les choses. Il devient donc capable de reprendre en cet acte, exactement comme elle est, toute la multitude des activités matérielles.

La rigueur même du déterminisme et sa prétendue fatalité ne s'opposent en rien à son intussusception dans l'acte libre. Le déterminisme, après tout, n'est que l'expression dans les phénomènes de l'unité que le monde a nécessairement, mais imparfaitement, parce qu'il est nécessairement l'image, mais l'image imparfaite, de l'Unité qui est son Auteur. Il n'est qu'une liaison entre les choses, qui, en les faisant fonctions les unes des autres, les fond toutes en un seul tout. A ce titre, il suppose un principe interne d'unité. Le vouloir, de son côté, est lui aussi une unité, mais une unité mieux constituée et plus large. Non seulement il se boucle en lui-même dans l'acte de s'aimer lui-même, mais encore, dès qu'il vise Dieu, il exprime en ce même acte le principe premier de l'unité des choses et le centre unique où tout doit converger. Il est donc en mesure d'être principe d'unité du monde, et entre lui et le déterminisme des relations peuvent s'établir.

*
* *

Pour expliquer ces relations, il est nécessaire de reprendre, au point où on les a interrompues, les considérations de psychologie émises dans le chapitre précédent. L'âme humaine, disait-on alors, ne fait qu'un avec le corps, et cela parce qu'elle en est la forme substantielle. La liberté, ajoutait-on, étant la façon d'agir de l'âme, ne peut faire qu'un en nous avec le déterminisme, qui est la façon d'agir du corps, puisque corps et âme ne font qu'un. A présent, il faut aller plus loin. Pour appliquer jusqu'au bout à l'opération de l'homme ce qui est vrai de son être, il faut dire que si, en nous, liberté et déterminisme s'unissent en une seule activité concrète, c'est que la première est forme du second, comme l'âme est forme du corps.

« La volonté libre, forme du déterminisme », l'affirmation, nous le reconnaissons volontiers, est peu usitée. Elle nous paraît pourtant inévitable, si l'on prend au sérieux l'anthropologie scolastique, à moins évidemment qu'on ne réserve les « mots » de volonté et de liberté à l'aspect purement spirituel de notre appétit rationnel. Mais la spiritualité pure n'existe en nous que par une vue de l'esprit, et la question de vocabulaire est secondaire. Le tout est de s'entendre et de parler du réel. Or, dans la réalité des choses, il est certain que notre appétit rationnel complet se trouve dans la même relation vis-à-vis de nos appétits et de nos processus corporels, que l'âme vis-à-vis du corps. On peut donc poser la proportion suivante :

$$\frac{\text{Âme}}{\text{Corps}} = \frac{\text{appétit rationnel (volonté libre)}}{\text{appétits et mouvements corporels (forces déterminées)}}$$

Cette proportion explique parfaitement notre pensée. Nous voulons dire que, dans l'ordre de la tendance, notre volonté doit se considérer comme le principe d'unité qui fait coopérer les énergies physico-chimiques à la fin unique de l'homme, de même que l'âme, dans l'ordre de l'être, procure la coordination et l'organisation des éléments dont nous sommes faits.

Et de même qu'il faut distinguer dans l'âme deux aspects : l'esprit et le principe vital qui informe le corps, de même dans l'activité de l'âme, dans la volonté, il faut envisager deux aspects aussi : la tendance spirituelle proprement libre et consciente, et le rôle de forme, de principe d'unité relativement aux énergies matérielles; et ces deux aspects ne font qu'une volonté, une comme l'âme est une, spirituelle et libre, d'une part, engagée dans la matière et forme du déterminisme, d'autre part.

Et de même encore que l'âme n'exerce en perfection ses attributs spirituels que si elle informe un corps sain, *mens sana in corpore*

sano, la volonté, en nous, n'agit de façon bien volontaire et libre, que si elle accepte pleinement et informe de toutes ses forces, si l'on peut ainsi dire, les activités corporelles qui ont leur place en son acte.



Telle est la volonté, comme forme de nos activités inférieures. L'obligation, en lui faisant vouloir le déterminisme, lui fait prendre une attitude conforme à sa nature, elle la perfectionne donc et la force à grandir, même comme liberté.

Si la volonté libre était une force physique, elle ne pourrait s'accroître qu'en faisant en proportion reculer ses voisines; elle ne pourrait intensifier son action dans le cours régulier des phénomènes qu'en y multipliant les interventions contrariantes et les subreptices chiquenaudes.

Mais l'obligation ne permet pas à la volonté libre de lutter d'égale à égale avec les énergies matérielles et elle lui assigne une autre façon de se développer. En lui demandant d'accepter et de vouloir le déterminisme, elle lui confère sur celui-ci une supériorité naturelle et non violente, en vertu de laquelle elle peut s'en agrandir, s'en nourrir, sans le supprimer. Que la liberté, selon son devoir, se veuille seulement comme elle est : rien de plus simple, mais rien de plus conquérant. Le déterminisme, sans doute, n'est pas supprimé; il est voulu, au contraire. Mais, de la sorte, la liberté, se mettant dans la vérité de sa condition, se met aussi en posture de mieux user de son organisme et de devenir davantage maîtresse du corps et du déterminisme qu'elle anime.

Il y a même plus : cette attitude accroît la liberté, parce qu'elle actue la volonté en tant que celle-ci est forme du déterminisme. En nous faisant vouloir le déterminisme, elle érige à la hauteur

d'une libre volition ce qui n'était qu'une fonction organisatrice vis-à-vis des processus corporels. La volonté s'unifie ainsi davantage et prend plus complètement possession d'elle-même. Dans son acte, désormais, elle s'exprimera tout entière; elle pourra vouloir librement, de toutes ses énergies psychologiques et de toutes les énergies cosmiques, — ses énergies cosmiques, peut-on dire, car elle les fera siennes en les voulant. Son opération jaillira, entière, d'elle tout entière, non seulement de ce qu'elle a de proprement réfléchi sur elle-même, mais encore de cet aspect d'elle-même par où elle s'engage dans la matière et fait partie de l'univers.

Ainsi achevée, ainsi réalisée par l'obligation, la volonté peut regarder en face le déterminisme. Elle est comme une forme, et lui, comme une matière à informer, comme un champ à annexer. Il a beau être formidable, le vouloir libre, élargi par l'obligation, le dépasse de toutes parts. Les forces de la nature peuvent se déchaîner; sous leurs coups, le corps peut être déchiqueté; le vouloir, lui, est fait pour ne pas être ébranlé. En tant que tendance à l'être, en tant que soumis au devoir, il peut admettre et vouloir ces forces et leurs effets, tout en se voulant lui, et rien qu'en tendant à sa fin. Du coup, il s'en rend maître. Ces énergies, qui broient son organisme, il les fait rentrer en son acte d'aimer Dieu; et au moment où elles paraissent l'écraser, il s'appuie sur elles, pour s'élancer vers son But.

La douleur même, devant la volonté comme obligée, change d'aspect. Elle n'est plus l'épouvantail qui fait reculer la liberté, le tourment qu'on endure tout à fait malgré soi; il est possible — et obligatoire — de la considérer comme une loi de notre être et comme une volonté de Dieu, donc de l'approuver et de la vouloir, et de la vouloir comme elle est.

Or, la douleur est parfois évitable, et parfois inévitable. Devant la douleur évitable, l'attitude est simple. Qu'on s'efforce de la soulager, chez soi et chez les autres, c'est permis, conseillé, ou même obligatoire. Mais la douleur inévitable, elle, pose un problème autrement cuisant et dont les philosophes ne se sont pas facilement dégagés. Les uns ont conseillé de l'endormir par de beaux rêves ... comme si elle ne se chargeait pas assez de nous tenir éveillés. D'autres ont enseigné la nier. — Mensonge, et mensonge inutile : elle crie plus haut que nos dénégations. Que faire alors? La Morale enseigne une attitude plus sereine et plus vraie. Qu'on se résigne : puisque la souffrance est une loi de notre nature, la volonté est faite pour l'accepter. Et si l'on veut faire mieux encore, qu'on aille au-devant d'elle quand elle vient, et qu'on s'ouvre pour la recevoir. Telle que la morale la montre, elle peut être voulue en raison, et il n'est donc plus possible qu'elle soit totalement douloureuse. A certains égards, elle deviendra même un bien : elle sera une source de patience, de maîtrise de soi, de bonté, de douceur. Elle même, l'ennemie, surpassée par devoir, deviendra pour le vouloir un principe de puissance et de liberté. Et la volonté pourra la prendre et l'annexer pour s'en augmenter.

Peu à peu, à la lumière de l'obligation, les recoins les plus obscurs de la vie humaine deviennent ensoleillés, et l'univers entier dévoile sa signification. Rien dans le monde n'est hostile ni indifférent. Avec tout, avec les phénomènes les plus ordinaires comme avec les plus catastrophiques, avec la pluie qui tombe, avec le scintillement des étoiles, avec le déchaînement des tempêtes, avec les cataclysmes qui bouleversent la terre, il y a quelque chose à faire. Tout cela peut rentrer comme un élément dans notre amour pour le Dieu qui nous a fait ce que nous sommes,

au milieu de l'univers qu'il a créé comme il est. Formée par l'obligation, la liberté peut se servir des liens qui l'attachent au corps et au monde, pour saisir et tenir en elle-même l'univers.



L'univers, de son côté, est fait pour être repris dans une libre acceptation.

Le monde, en effet, à lui seul, est incomplet. Encore qu'il vienne de Dieu et tende donc vers lui par nécessité de nature, sa tendance est inconsciente, elle ne fait que le traverser, sans qu'il la déclanche.

A cet inachèvement, l'homme a pour mission de porter remède. Son intelligence a été créée pour faire participer la matière, celle du corps et médiatement celle du monde, à l'acte de chercher et de connaître Dieu. C'est pour cela que cet acte, en nous, est le produit, non de l'intelligence seule, mais aussi de processus physiologiques et de stimulants physiques.

La volonté humaine a une destination semblable. Elle est faite pour vouloir Dieu. Mais, ô noblesse! elle est incapable de le vouloir seule. Durant cette vie, elle ne peut rien faire sans la coopération du corps et du monde. Tant mieux. Elle entraînera donc l'univers dans son sillage : ramassant en son acte et elle-même et son corps et la nature tout entière, elle fera de tout cela une unique montée vers le Bien.

Par là, par la liberté humaine, par l'obligation, le sens de l'univers devient complet; le monde reçoit son lien définitif avec l'être et sa consécration. Dans l'homme, il aime Dieu; il l'aime consciemment en quelque sorte et librement, en ce sens qu'il

figure, comme élément actif et nécessaire, dans un acte d'amour, d'amour humain, parfaitement humain, pour Dieu. Et toutes choses retournent totalement vers leur Principe.

*
* *

L'union de l'homme et du monde se montre sous son vrai jour.

La liberté, en tant qu'obligée d'accepter le déterminisme, apparaît, non comme un petit acte jalousement fermé sur lui, mais comme une fonction cosmique. L'univers et son déterminisme, instruments à la fois et objets de notre liberté, se montrent comme une continuation de notre corps et de nous-mêmes. L'univers est destiné à compléter l'homme et à être repris et assimilé dans l'acte de vouloir; et l'homme a pour rôle de compléter le monde et de lui donner sa valeur morale, en en devenant, à sa façon, l'âme et la forme. Si l'on ne veut pas introduire de coupures factices, pour avoir un être total, il faut les prendre tous deux à la fois. La réalité pleine, ici-bas, c'est ce que l'on peut appeler l'univers humain, être immense et unique, mais un d'une unité particulière évidemment, d'une unité qui n'exclut pas la multiplicité des personnes ni variété des choses, qui suppose au contraire cette diversité, puisqu'elle en est composée.

De cet univers humain, l'unité existe, consciente, mais imparfaite et donc multiple, dans la multitude des hommes qui est l'humanité. Et l'humanité, partie du monde par le corps, totalité et forme par l'âme, humble à la fois et magnifique, l'humanité est destinée à donner à cet univers humain sa dernière raison d'être, en faisant que, par elle, il s'accepte lui-même tel qu'il est, avec reconnaissance, des mains de Dieu.

Telle est la conception des choses, à la fois grande et réaliste, que donne l'obligation. Elle insiste à la fois sur l'aspect spirituel

et sur l'aspect corporel de notre être, les unifiant tous deux dans un tableau général du monde — formulé en termes d'être.

Et l'obligation, loin d'être un précepte rapetissant, est une exigence d'immensité. On pourrait la résumer en cette formule : « Veux-toi tout entier, veux l'univers entier. — Veux humainement, veux universellement. »

CHAPITRE XIX.

LA SOUMISSION AU DEVOIR, ET LA LIBERTÉ CONÇUE COMME UNE PUISSANCE DE NOUS-MÊMES SUR NOS ACTES.

Jusqu'ici, on a envisagé l'obligation telle qu'elle se présente en face du vouloir. On l'a vue, d'abord, formule d'action émanant d'une intelligence étrangère, surgir en dehors de la volonté. On l'a vue, ensuite, commandement réglant nos actes, se tourner vers la volonté et essayer de la dominer. On a considéré, enfin, la force interne, la nécessité d'ordre particulier, en vertu de laquelle elle prétend nous assujettir.

A tous ces points de vue, l'obligation s'est montrée génératrice de liberté. Elle nous délivre des liens déterminants et de la passivité vis-à-vis de sollicitations finies; elle nous permet de choisir à notre gré parmi les choses de la terre. La liberté, telle qu'elle se présente à ce moment de notre étude, est celle qu'on a appelée *la liberté d'indifférence*, c'est-à-dire le pouvoir d'agir ou non, de vouloir ou non, tel objet ou tel autre, de telle ou de telle manière, toutes les conditions requises pour vouloir étant d'ailleurs posées.

Mais ces considérations sont encore préliminaires et les rapports qu'elles découvrent entre la liberté et l'obligation sont encore superficiels.

Le moment est venu d'envisager l'obligation dans l'action même qu'elle prétend exercer sur le vouloir et de la considérer, non devant lui, mais en lui. Les champions, jusqu'ici, étaient demeurés en présence; maintenant, ils vont en venir aux mains; et on verra bien ce qu'ils sont.

Dans cette rencontre, nous n'interviendrons pas. Nous laisserons l'obligation déployer à l'aise ses revendications. Si même elle dépasse les bornes et exige ce qui n'est que de perfection, on ne fera pas difficulté. Qu'elle aille, qu'elle aille jusqu'au bout d'elle-même, on ne lui demande que de se manifester totalement, pour qu'on puisse bien la connaître, et savoir ce que devient le vouloir, quand il l'accepte tout entière.

Car l'obligation n'est pas satisfaite, tant qu'on ne l'a pas acceptée tout entière.

Une demi-obéissance, une acceptation simulée est trop peu. Qui ne se soumet qu'à contre-cœur, qui se révolte intérieurement, ne se soumet pas en vérité. Son attitude est aussi avilissante pour lui, qu'injurieuse pour l'obligation.

L'obligation veut être reçue de plein gré. Et vite : sa majesté ne prétend pas attendre. Des retards contiennent un commencement de refus.

Pas de langueurs non plus, ni d'attitudes de victime. Une obéissance chagrine contient une tendance à se dérober.

— Eh bien ! on ira, puisqu'il le faut ; on fera son devoir, comme un instrument de précision, exactement et sèchement. — C'est encore trop peu. Cette froideur est une indifférence et une façon de ne pas vouloir.

Loi de la volonté, loi de la liberté, l'obligation veut être, non seulement reçue passivement, mais activement voulue. Elle n'est pleinement remplie que lorsqu'on la veut ardemment, joyusement même.

La soumission joyeuse, oui, il faut aller jusque-là. L'exigence, certes, est considérable ; mais impossible de transiger. Fondée qu'elle est sur le bien absolu, l'obligation doit se prétendre tout

à fait bonne et acceptable pour le vouloir. A admettre que tout est parfait tant qu'on maugrée et qu'on se dérobe volontairement, elle laisserait révoquer en doute, avec la suffisance du bien absolu, sa propre existence.

Un mot d'explication est ici nécessaire. Nous ne prétendons pas que le plus parfait soit obligatoire. Nous croyons même avoir démontré le contraire au chapitre IX. Nous voulons dire seulement qu'obligation et perfection sont en continuité, la seconde n'étant qu'un soin spécial à observer la première — *tum intensive, tum extensive*, dirait l'École. Les œuvres de perfection ne sont qu'une extension du champ des préceptes, et même, d'ordinaire, elles ne sont qu'un accomplissement, plus total qu'il n'est rigoureusement requis, du premier des commandements : « tu aimeras Dieu de tout ton cœur, et ton prochain comme toi-même. » D'autre part aussi, la perfection dans l'accomplissement des œuvres n'est qu'une intensité plus grande qu'il n'est obligatoire dans la poursuite du bien. Il suffit donc de suivre l'obligation jusqu'au bout, de se laisser, mais complètement, former par elle, pour dépasser ce qui est devoir rigoureux et faire ce qui est de perfection. Et qui refuserait explicitement et tout à fait de vouloir en aucune façon ce qui est de perfection, qui considérerait comme pleinement justifiée la moindre réclamation contre le devoir, celui-là irait contre ce que l'obligation a de plus essentiel.

Étant donnée leur continuité à toutes deux, on ne peut expliquer pleinement l'obligation sans parler de perfection. C'est en ce sens que nous allons traiter des exigences, si totales, du devoir.

Car, on peut le dire, elles sont totales. Les réclamations de l'obligation ne s'arrêtent pas qu'elle n'ait saisi et dominé le vouloir tout entier. Elle monte à l'assaut de la volonté comme une lame de fond, envahissant tous les recoins, recouvrant toutes



les défenses. Quand elle s'est toute déployée, elle s'étend sur nous comme une immensité de sujétion. Et l'ordre règne à Varsovie.

■
* *

Mais qu'est devenue la liberté? Où la chercher encore, quand l'obligation a tout pris?

Nulle part évidemment, si ce n'est dans l'obligation même.

Et de fait, qu'on examine les exigences de l'obligation. En devenant totales, elles ont changé d'aspect. Leur dernière réclamation a même été de ne pas être prises pour des exigences : au terme, elles se sont comme transformées en une revendication de liberté intégrale. Et, en vérité, c'est bien cela. L'acceptation toute spontanée, toute pleine d'entrain, réclamée pour la perfection de l'obéissance n'est plus l'abdication devant une volonté étrangère, c'est un déploiement d'énergie où, tout en obéissant, assurément, on ne fait que ce qu'on veut.

Il est de ces passages à la limite, qui changent la nature des questions. On connaît l'apologue de la carriole et du paysan. Être forcé de transporter au loin tous les morceaux d'un véhicule, c'est une rude tâche. Mais s'il faut faire plus, et déplacer tous les morceaux ensemble, et chacun à leur place, la besogne devient moindre. Et si, par une nouvelle aggravation, il faut aussi conduire le cheval, alors c'est la facilité même : on n'aura qu'à se laisser traîner.

Ainsi l'obligation : elle est d'autant moins lourde qu'on en prend davantage. Tant qu'elle n'est acceptée qu'en partie, elle semble agressive; ses revendications croissantes cernent le vouloir, l'enserrent, l'envahissent; elle va l'accabler, pense-t-on, l'étouffer. Pas du tout : qu'on la laisse aller. Acceptée parfaitement et totalement, elle se modèle à l'image du vouloir, et d'un vouloir

idéalement libre. Elle est comme la solidité qui envahit au refroidissement les coulées de métaux, et qui ne fait qu'en fixer les contours : quand le devoir a recouvert toute notre spontanéité, il en reproduit exactement la forme, et un acte de soumission parfaite est le signalement complet d'un acte de liberté totale.

*
* *

Il faut même la volonté de remplir en perfection le devoir pour suggérer l'idée et le désir d'une liberté si totale. Tant que n'intervient pas la morale, on se contenterait facilement de moins, d'une simple liberté de choisir, encore tout alourdie de contraintes.

La liberté de choisir, en effet, la liberté d'indifférence dont il s'est agi jusqu'ici, est une forme de liberté très imparfaite. Choisir, c'est essentiellement renoncer : renoncer à tous les biens, sauf un. Même si l'on peut obtenir le préféré, la masse de ce qu'on abandonne demeure toujours plus considérable que l'unique objet qu'on saisit. On ne peut donc choisir sans regrets, ni sans que l'acte de vouloir soit gêné et retenu comme par mille liens invisibles à toutes les choses tentantes qu'on délaisse. Or, il faut choisir : ne pas choisir, c'est choisir encore, c'est choisir le renoncement total, au lieu du renoncement partiel. Ainsi, dans le domaine des biens finis, le vouloir va toujours de choix en choix, de renoncements en renoncements, laissant de toutes parts s'échapper d'innombrables biens pour n'en poursuivre qu'un seul, comme un vaisseau qui s'avance, rejetant de part et d'autre deux masses d'eau, pour ne pousser devant lui que la pointe de l'étrave.

Inutile de faire remarquer qu'une telle conduite contrarie l'essence du vouloir : elle consiste, en effet, bien plus à ne pas

vouloir qu'à vouloir. La liberté qui ne comprendrait que la faculté — la fatalité — de choisir, c'est-à-dire la liberté d'indifférence, serait essentiellement imparfaite.

*
* *

Quand l'obligation intervient, on croirait d'abord qu'elle va restreindre encore cette liberté d'indifférence et que ses prohibitions vont demander des renoncements supplémentaires. Mais c'est le contraire qui arrive. Si elle traque partout le vouloir, c'est pour lui faire prendre son vol dans les vastes espaces, où il n'y a plus de barrières. Ce qu'elle demande, c'est qu'on tende, en tout choix, au bien infini. Mais alors, le choix n'est plus, comme avant, un terrible renoncement. Le bien infini contient tout, de façon éminente. Tant qu'on le veut, on ne renonce, définitivement du moins, à rien. Les alternatives subsistent évidemment, mais changées : désormais, on peut, comme les enfants gourmands, choisir les deux pommes à la fois. C'est que l'incompatibilité des objets n'est plus complète. Derrière celui qu'on choisit pour « bien faire », se dessine une vision d'immensité : en lui, on veut le bien infini et on peut donc continuer à vouloir même ce qu'on abandonne, on peut vouloir tout.

Déjà dans le chapitre précédent, le vouloir avait manifesté en lui-même une sorte d'infinité — à la lumière de l'obligation. Faculté de l'être comme être, il est, voyions-nous, assez immense pour reprendre en lui tout l'univers. A présent, une autre infinité se révèle en lui, mais intérieure celle-ci et portant non sur le champ des objets à vouloir, mais sur l'intensité de l'acte. En tant qu'à travers n'importe quel objet, le vouloir aspire comme il doit vers le bien sans limites, il peut vouloir sans regrets et de tout son être à la fois.

Actus, in quo genere est irreceptus, in eo est illimitatus. En agissant, non comme appétit organique, mais comme tendance immatérielle, le vouloir se déploie plus haut que les limitations. Ce n'est plus seulement un petit acte besogneux qui choisit de petits êtres et vit de parcimonie. Ces rétrécissements d'âme, l'obligation les interdit; et si elle nous emprisonne, c'est dans l'illimitation. Il lui faut un acte qui veuille au large et sans contraintes, qui se lance de toute son allure, sans se briser de toutes parts en lui-même, à des bornes, ni s'accrocher à des regrets. Il lui faut un acte plein d'entrain, plein de joie.

*
* *

La voilà, cette joie que réclame la perfection de l'obéissance. Elle n'est pas, comme on eût pu craindre, une joie servile et de commande, forcée et douloureuse comme un rire de Paillasse. Au contraire. Elle est la seule joie absolue et totale. En dehors d'elle, il n'y a que de petites satisfactions de surface, transitoires, qui n'affectent que le sentiment. Dès que celles-ci se prolongent, ou dès qu'on y réfléchit, leur relativité et leur inconsistance apparaissent pitoyables; elles sont faites de renoncements perpétuels, de servitude croissante vis-à-vis de l'animalité, d'impuissance progressive à vouloir sans entraves; l'acte est tronqué, mal venu, tordu sur lui-même et mauvais pour lui, puisqu'il s'est privé du seul bien absolu, de la béatitude.

Mais pour qui obéit complètement à l'obligation, c'est la joie dans la plénitude. Au dehors, il n'y a pour lui qu'aide et soutien : tout l'univers va dans le même sens que lui, et le flux même des choses lui est un chemin qui marche. Au dedans, il y a la simplicité d'un mouvement unique, où peuvent s'insérer toutes les tendances du corps et de l'âme. Dans l'univers, harmonisé à sa

finalité, dans la psychologie, coordonnée à ses aspirations, le vouloir peut se déployer à l'aise et vouloir éperdument. Il n'y a pas d'obstacles, il n'y a pas de mal pour lui. Que pourrait-il déplorer? Il va, de tout son poids et de tout le poids des choses, vers le bien absolu.

Il peut être heureux, sans arrière-pensée; il doit l'être. Son bonheur n'est pas un plaisir éphémère et sans racine, passant sur l'âme comme un rayon de soleil sur un paysage. C'est un bonheur qui envahit et qui s'attache; un bonheur qui s'impose comme absolument justifié — et donc comme obligatoire.

Obligatoire, oui. Le vrai bonheur, quoi qu'il puisse sembler, ne peut être purement facultatif. Il n'est total qu'en étant incontestable, immuable, absolu, nécessaire; bref, qu'en s'imposant à la liberté comme liberté, c'est-à-dire en possédant un caractère obligatoire. L'obligation, de son côté, quand elle est accomplie, non au minimum, mais au maximum, c'est-à-dire avec une plénitude surérogatoire, l'obligation ne va pas sans une intense et profonde satisfaction, parce que l'acte qu'elle impose, la tendance au bien absolu, est l'acte parfait du vouloir.

Le vrai bonheur est donc, comme la moralité et comme la liberté, objet de conquête. On ne l'a pas de naissance, comme on a un tempérament jovial ou une santé florissante. On l'a, en se haussant plus haut que les vicissitudes de la vie animale, jusqu'aux altitudes où le soleil luit toujours; on l'a, en appréciant tout en fonction de la fin, du bien absolu, en mettant sa joie à faire son devoir.

Nous ne parlons pas encore ici de la joie éternelle dans l'absolu. Nécessaire, que promet la Révélation et qui commence, dès ici-bas, par la grâce. Nous parlons d'une participation analogique de cette joie, de la satisfaction qu'on éprouve, en droit, d'avoir

bien fait — satisfaction plus ou moins sentie durant la vie, et qui serait, à son épanouissement, la béatitude naturelle.

Cette joie qu'on a à faire son possible, est par définition toujours à notre portée et personne ne peut nous la prendre. Si les animaux n'ont pas de bonheur, qu'ils s'en passent; mais si l'homme n'en a pas, qu'il en fasse. Dieu l'a fait capable de se rendre bon, et donc de se rendre content.

*
* *

Quand le vouloir cède devant le devoir, ce qui recule en lui, ce sont les imperfections, les mécontentements et les contraintes. Seuls les murs de la geôle ont cédé; mais le vouloir, lui, peut se dresser plus fier. En admettant en lui l'empire de l'obligation, il fait sienne, en quelque sorte, sa puissance à elle; et elle, au moment où elle est reconnue maîtresse des décisions, le fait vraiment maître de son acte.

La maîtrise de l'acte, *dominium actus*, telle est la notion plus parfaite de la liberté que suggère l'obligation.

Non pas que représenter la liberté comme une indifférence soit une erreur, loin de là. Cette conception, que nous avons rencontrée en ces pages, est juste; elle est même plus concrète et facile à comprendre. Mais sa clarté, à notre sens, tient à ce qu'elle considère surtout, dans la liberté humaine, un élément plus apparent sans doute, mais aussi moins profond, et qui est dû, non à la liberté comme telle, mais à son imparfaite réalisation dans l'homme. La possibilité de choisir suppose, en effet, une fatalité de renoncer et une relativité vis-à-vis d'une pluralité d'objets; elle envisage l'acte de vouloir au moment où il s'épanche, en quelque sorte, hors de lui-même pour se porter vers le dehors. Aussi, même une fois cette notion donnée, faut-il encore exprimer

le principe interne de cette possibilité de choix et donc l'essence de la liberté. Or, ce principe ne peut être qu'une puissance intérieure de commencer soi-même son acte, une auto-détermination ou, pour employer l'expression traditionnelle depuis Aristote et saint Thomas, un *dominium actus*, un pouvoir d'être *causa sui actus*.

Cette conception plus élevée de la liberté, c'est, répétons-le, l'obligation qui nous l'a suggérée; c'est elle qui nous a rendus exigeants, en nous tenant la dragée haute.

Il ne faut pas s'étonner que l'obligation nous ait instruits de la sorte. En orientant la volonté vers l'Être nécessaire, elle la fait apparaître tout justement en tant qu'elle est une participation du Nécessaire, analogue à ce Nécessaire. Or, le Nécessaire absolu, c'est l'Être sans restriction, qui est parce qu'il est, qui est donc, mais en toute plénitude, *causa sui*. En tant qu'analogue à ce Nécessaire et que relatif à lui — et qu'obligé en conséquence —, le vouloir devra donc se montrer *causa sui*, à sa façon, c'est-à-dire libre, et maître de son acte.

Plus on se soumettra à l'obligation, plus on augmentera cette analogie. Obéir à Dieu *cui servire regnare est*, est donc, identiquement, accéder au véritable gouvernement de soi-même. Ainsi peut-on exprimer toute l'obligation, en ne parlant que de maîtrise de soi. « Vouloir sans contrainte; être pleinement maître de son acte; vouloir intensément; vouloir joyeusement », ces formules, prises dans la plénitude de leur sens, contiennent toute la loi.

CHAPITRE XX.

LA JOIE PLUS GRANDE.

A la lecture du dernier chapitre, on aura peut-être trouvé que le tableau était trop beau et qu'un tel bonheur, dans une si pure moralité, n'était pas fait pour nous.

Et, en vérité, il faut apporter à présent des correctifs. Reste à voir s'ils vont noircir les perspectives.

L'obligation, à des êtres imparfaits comme nous le sommes, interdit la totale satisfaction d'eux-mêmes. L'excellence même du Bien absolu, qui fait sa force à elle, rend ce Bien inaccessible et cause notre impuissance à nous. En regard de ce qu'il mérite, nos efforts seront toujours insuffisants, et jamais notre volonté, alourdie par le corps, toujours tiède même en ses ferveurs, ne pourra se déclarer qu'elle le veut assez ardemment.

Le pharisien qui s'arrête à contempler ses bonnes œuvres vaut le légiste qui parle de lois humaines parfaites et intangibles : tous deux méconnaissent l'élévation de la loi morale. En identifiant le bien à la formule qu'ils en donnent, ils le rapetissent à la mesure de notre cœur étroit et de notre étroit cerveau, et leur béate admiration pour eux-mêmes et pour ce qu'ils ont fait est une insulte à la splendeur du devoir et de ce qui doit être.

*
* *

Est-ce à dire que les désenchantés ont raison et que l'élévation de l'idéal moral rend méprisables nos menus efforts?

On les connaît, ces désenchantés, et pour peu qu'on soit perspicace, on en discerne l'étoffe en soi-même. Ils ont placé haut leur idéal. Laissant libre cours à leurs désirs et à leurs rêves, ils

ont imaginé une existence d'héroïsme et d'exploits, faite de grands dévouements, d'action toujours efficace et d'ascensions sans heurts ni obscurités vers des sommets toujours plus purs. Ils ont rêvé ces choses.

Puis, comme il arrive après les rêves, l'implacable clarté du jour s'est levée. Fort tôt, sous le coup des faits, leurs beaux édifices ténus se sont écroulés. Du dehors et du dedans, des autres hommes, des circonstances, de leur tempérament, les arrêts et les difficultés ont surgi. Ils ont eu la grande et inévitable humiliation d'expérimenter leur condition réelle, leur faiblesse, leur incapacité. La vérité sur l'homme est austère. L'homme, en fait, n'avance vers le bien que pas à pas. Impuissant à ramasser toutes ses forces pour les bander en un seul effort, il doit recommencer, recommencer toujours, toujours refaisant sa volonté qui hésite et redressant sa liberté qui fléchit.

Cette lutte obscure et cette avance en terrain glissant font piètre figure à côté des rêves somptueux et faciles. Vaut-il la peine de combattre un tel combat? Et le conflit naît, en nos pauvres rêveurs, entre ce qu'ils appellent l'idéal et ce qui est la réalité. L'idéal, par son élévation, fait paraître le réel mesquin; et le réel, lui, montre l'idéal comme irréalisable. Que faire?

Les uns sacrifient le réel. Ils iront, absorbés dans leur songe, tâchant de ne pas voir, — grands incompris. Les autres sacrifieront l'idéal. Ils l'étrangleront doucement, se résignant à n'être que des hommes et à vivre dans la prose, puisque la poésie n'existe pas. Mais qu'on ne vienne pas leur prôner le devoir ni le prix de la vie. Sur leurs âmes désillusionnées, ces mirages n'agissent plus. Souffrant avec fierté et presque avec bonheur d'une noble mélancolie, ils iront, puisqu'il faut bien, aux petites tâches et aux petits négoce journaliers, faisant leur devoir avec la ponctualité

terne d'un fonctionnaire, mais fermés pour toujours aux enthousiasmes et aux grands desseins. A quoi bon s'envoler, lorsque l'on n'a pas d'ailes, et que la dure réalité brise toujours l'élan ! Il faut vivre la vie effacée des hommes, et ils la vivront, mais sans en être dupes, avec un dédain attristé de princes déchus.

*
* *

Le pire de cette tristesse est qu'elle s'admire et qu'elle se prend pour une fidélité obstinée à un grand idéal malheureux. Elle n'est, au contraire, qu'une illusion ; et l'idéal qu'elle pleure est une vaine imagination d'homme, puisqu'il s'oppose au réel.

L'idéal absolu, c'est l'Être, Dieu. L'idéal humain, c'est la tendance vers Dieu. Un tel idéal est assez transcendant pour se passer des airs distants, nécessaires aux grandeurs empruntées. Aussi, il s'approche de tout, il envahit tout. Loi de notre nature, il exige notre vie réelle tout entière et toutes nos forces comme elles sont. Ce qu'il lui faut, c'est précisément notre marche à nous, pesante, hélas ! et incertaine, souvent arrêtée, mais reprenant sans cesse vers le Bien immuable ; ce sont les actions ordinaires de nos journées et les minuscules efforts de nos vouloirs. Il n'exige rien tant que cette menue monnaie, parce que rien n'est si humain que ces mille détails et que c'est nous qu'il faut.

Aussi est-il autrement encombrant que les grandes aspirations à longue échéance et autrement formatif que la volonté. Nous talonnant sans cesse, nous cernant de toutes parts, il nous force à nous imprégner, à longueur de journée, de la grandeur qu'il contient.

Car il est assez infini pour communiquer sa noblesse à tout ce qu'il touche. Qu'on les regarde, nos petites actions, lorsqu'elles sont faites par devoir. Leur banalité n'existe plus, pas plus que

les ténèbres quand le soleil est levé. Elles sont notre manière d'aller à Dieu; qui donc oserait y trouver à mépriser? Leur imperfection même et jusqu'à notre naturelle insuffisance à vouloir le bien assez énergiquement, tout cela, après tout, fait partie de notre façon d'être; tout cela peut, dès lors, être reçu de la main du Créateur et être voulu joyeusement.

Voulu, oui, pourquoi pas? N'a-t-on pas le droit d'être homme, quand on l'est; et faut-il se révolter d'être imparfait, quand Dieu nous a fait tels?

Voulu, oui, encore une fois, pourquoi pas? Le vouloir peut et doit aimer ses déficiences, en tant qu'elles donnent matière à mieux vouloir, il peut tenir à ses imperfections, non pour les garder, mais pour se conquérir sur elles.

On sera donc content de ne pas l'être et satisfait de ne pas trouver pleine satisfaction? Assurément. L'attitude est peut-être paradoxale, mais c'est qu'elle exprime ce qu'a de mobile la condition d'un être imparfait et toujours en croissance.



L'inassouvissement, l'inquiétude même, qui subsistent toujours en notre attitude morale, et d'autant plus accusés qu'elle est plus affinée, ont leur raison d'être. Ils n'ont rien de commun avec la paresseuse mélancolie des désenchantés ni avec une morne résignation à de perpétuels échecs. Ils sont la rupture d'équilibre qui pousse la marche en avant, ils sont l'entrain même du progrès et la joyeuse avidité de mieux faire.

Êtres en développement que nous sommes, nous ne pouvons jamais nous croire terminés. Toujours il reste à avancer, il reste à vouloir plus intensément le bien, à assimiler plus complètement en notre volonté nos énergies animales, à conquérir notre liberté,

à purifier notre intention. Cet effort quotidien sur soi-même, des assouvis ne l'entreprendront pas. Ceux-là seuls s'y mettront et y peineront qui ont faim et soif de justice.

Aussi, bienheureux ceux qui ont faim et qui ont soif. Jamais satisfaits, ils voudront l'être davantage; jamais assez contents, ils le deviendront toujours plus. Leur joie sera la joie saine et ardente des hommes qui avancent; elle ne sera pas la niaise admiration de soi, mais l'allégresse, jamais achevée, des croissances et des épanouissements.

Et, de cette ascension vers la joie, l'obligation est le stimulant. Non pas, nous l'avons déjà dit, que la recherche expresse du plus parfait soit strictement obligatoire. Mais il est rigoureusement interdit de s'enorgueillir de soi-même et de considérer que le Bien ne mérite pas un amour plus grand que le nôtre.

L'obligation, en donnant toujours comme fin à nos efforts le bien infini, rompt les équilibres prématurés et secoue les satisfactions précoces; elle nous oriente donc obstinément vers mieux et vers une joie plus complète. Ainsi toutes ses exigences tournent au profit de la volonté. Ses réclamations, quand elles sont toutes développées, ne demandent que le plein épanouissement du vouloir, et on pourrait la résumer tout entière en un seul précepte : « Sois toujours plus content de toi-même et que ton acte soit de plus en plus exactement comme tu le veux. »

CHAPITRE XXI

L'OBLIGATION LIBÉRATRICE.

Même aux profondeurs où nous l'avons suivie, l'obligation n'a pas atteint les premières origines du vouloir. Elle a bien envahi la totalité de nos actes. Mais elle n'en a pas encore atteint la source toujours jaillissante, nous voulons dire la fatalité de vouloir.

Sous la multiplicité de nos démarches variées, court, comme on l'a dit au début de ces pages, une perpétuelle nécessité. Quoi qu'on veuille, il faut vouloir; qui s'y refuse et qui tergiverse, veut encore.

Cette fatalité de vouloir a été notre point de départ. Aux premiers pas de nos recherches, elle s'est montrée comme un postulat dont le reste a dépendu, mais lui-même injustifié.

Pour refermer le travail sur lui-même, il faut rapprocher cette donnée initiale de nos dernières déductions. Peut-être le postulat du début, interprété par ses ultimes conséquences, montrera-t-il mieux sa signification et sa raison d'être; peut-être la fatalité de vouloir, rapprochée de la nécessité de l'obligation qui en découle, et qui, elle, se justifie, trouvera-t-elle sa propre justification.

Car l'obligation s'attaque à la fatalité du vouloir, comme au reste. Cette fatalité est un élément de notre être. Il nous faut donc l'accepter, à moins de vouloir en opposition avec notre nature et en rébellion contre Dieu qui nous a faits. Cette acceptation est d'autant plus obligatoire que la fatalité de vouloir n'est pas seulement un élément de notre nature; elle constitue, pour une part, notre acte de vouloir lui-même. Sans elle, nous ne voudrions

jamais. Si nos actes de vouloir ne sortaient pas de source, d'eux-mêmes et fatalement, s'il fallait chaque fois, pour se mettre à vouloir, un acte de vouloir antérieur, chaque vouloir devant être précédé d'un autre, le premier ne viendrait jamais. Pour qu'il nous soit possible de vouloir comme il nous plaît, il faut que, perpétuellement, le vouloir soit sur le qui-vive, tout bandé, tout prêt à passer l'acte à la moindre excitation externe. Alors l'homme, dès qu'il agira, agira en homme, il voudra. Et ce vouloir sera libre, sans doute, par tout un aspect de lui-même : l'acte sera positif ou négatif, tension ou renonciation, il ira dans le sens qu'il préfère et de la façon qui lui semblera bonne. Mais sous ces modalités libres se trouvera sous-tendu un élément de nécessité, nous voulons dire l'activité du vouloir.

On ne prétend pas, bien entendu, que le vouloir soit par lui seul et sans stimulant externe toujours en activité. Comme la connaissance, au contraire, il inclut une sorte de passivité vis-à-vis des stimulants matériels. Mais, de même que l'intelligence, dans l'acte même où elle subit l'excitation des sensations corporelles, agit pour donner à ce donné sensible la forme spirituelle, abstraite, sans laquelle il ne pourrait nous affecter, ainsi la volonté, devant les sollicitations sensibles, est mue, sans doute, mais en même temps elle se meut, précisément pour dégager, en ces données sensibles, une valeur d'ordre absolu, qui seule peut compter pour elle et l'émouvoir. De part et d'autre, la façon d'opérer est la même et elle suppose dans les deux la même disposition à agir. La volonté, comme l'intelligence, doit toujours être en éveil, si bien que nécessairement le moindre contact avec le monde, en excitant la conscience, déclanche l'acte tout prêt de vouloir.

Il y a donc lieu de distinguer deux éléments dans le vouloir : le déclanchement de l'acte, qui est fatal, et la direction de cet acte, qui est libre. Mais ces deux éléments ne font qu'un seul acte et le second suppose le premier. Le second, l'aspect liberté, pour se prendre et s'aimer comme il est, doit donc aimer et ratifier la fatalité sur laquelle il se fonde.

La fatalité du vouloir, comme le reste de notre nature, rentre donc dans l'obligation.

Et là, elle trouve son vrai sens et sa justification. Elle se montre comme la perpétuelle nécessité de faire des actes qui seront bons et d'aller vers le bien absolu. De quoi se plaindre en cette continuité de bonheur? Maugrée-t-on d'être stimulé sans cesse vers ce qu'on désire sans fin?

— Mais on nous a embarqués, sans prendre notre avis; mais nous n'avons pas demandé d'être forcés à vouloir sans trêve! — Erreur! nous le demandons toujours, nous le demandons encore, même en nous révoltant. En exigeant en chaque acte de tendre au Bien absolu, toujours indispensable, le vouloir exige équivalamment de poursuivre sans répit ce perpétuel Nécessaire. La fatalité de vouloir n'est que l'expression objective, très exacte, de notre plus intérieure et plus radicale exigence.

En se proclamant fait pour le Nécessaire — par l'obligation — le vouloir réclame d'agir sous l'empire de la nécessité. Cette nécessité, il la lui faut dans toute l'étendue de son acte. Elle sera, au déclanchement de l'acte, fatalité; dans le déploiement de cet acte, obligation libre; partout elle sera le rapport d'une même faculté au même Nécessaire.

Dès qu'il s'oriente vers sa fin, le vouloir s'explique jusqu'à ses premières origines, comme un abîme est illuminé jusqu'au fond

sitôt qu'il se trouve tourné vers le soleil. Mise dans sa vraie perspective, la liberté se présente encadrée de nécessité. Nécessité de vouloir à l'origine de son acte, nécessité de tendre à Dieu au terme de ses visées, elle ne s'attache en tous sens qu'à du nécessaire.

La spontanéité qu'elle manifeste et qui lui permet de se fixer son choix à son gré — liberté d'indifférence —, qui lui permet aussi de commencer elle-même son acte et de se donner sa physionomie — liberté de puissance —, cette spontanéité est donc loin de la constituer tout entière. Cet aspect mouvant et souple exige d'être fixé solidement, comme les deux extrémités d'une corde qui vibre, à de l'inébranlable.

Aussi, si on définit la liberté comme une *causalitas sui actus*, comme une position de soi-même, faut-il préciser que cette position de soi-même a quelque chose de nécessaire.

Cette mention de nécessité nous paraît indispensable; il la faut, pour exprimer ce par quoi la liberté est liberté. Tout le travail précédent l'a montré : ce qui affranchit la liberté des sollicitations asservissantes du déterminisme, ce qui l'élève au-dessus des attractions naturelles, ce qui change en libre acceptation ses liens avec les lois de l'univers et sa fatalité de vouloir, bref, ce qui la fait liberté, c'est la nécessité de sa tendance vers le Nécessaire, l'obligation en d'autres termes.

L'obligation, on s'en souvient, nous l'avons définie au chapitre XVII, en disant qu'elle est la nécessité de la liberté comme liberté. Après avoir ainsi défini l'obligation par la liberté, il fallait encore, puisque les deux sont à ce point corrélatives, définir la liberté par l'obligation et sa nécessité. C'est ce qu'on vient de tenter, en caractérisant la liberté comme une nécessaire position de soi-même.

Cette notion de la liberté, nous la développerons dans le chapitre suivant. On verra mieux alors que la liberté n'est pas pure indifférence — qu'elle est faite au contraire d'une nécessité, mais d'une nécessité qui a son principe en soi et qui, dans l'homme, être contingent, est contingente et faite pour autant d'indifférence et de choix.

CHAPITRE XXII.

LA MÉTAPHYSIQUE DU VOULOIR.

La nature du vouloir et de la liberté s'est peu à peu découverte au cours de ce travail. Maintenant qu'au terme de notre étude, elle s'est dessinée tout entière, il importe, par un dernier coup d'œil, de la considérer dans son ensemble.

A vrai dire, le vouloir est demeuré jusqu'au bout ce qu'il était dès le début : une faculté de réflexion sur soi-même. Mais il l'est devenu d'une manière plus parfaite.

Le vouloir, voyions-nous aux premiers pas de nos recherches, est essentiellement réfléchi sur lui-même. S'il ne commençait par se vouloir avant de vouloir n'importe quoi, il ne voudrait pas l'acte même de vouloir et donc, ne voulant pas, ne voudrait rien. Cette réflexion, cependant, telle qu'elle se manifestait alors, n'était encore qu'une simple relation du vouloir avec lui-même. Et cette relativité en faisait, même à l'égard du vouloir, l'inanité et la radicale insuffisance.

Il s'est donc agi de trouver à quelle condition le vouloir pouvait se prendre au sérieux et se trouver valable absolument. Et il est apparu que, pour cela, il exigeait de se considérer comme une tendance vers le Bien et vers le Bien nécessaire, c'est-à-dire comme obligé. Tel a été l'objet de notre première partie.

Mais cette tendance vers le Nécessaire, qui est aussi le Transcendant, semble briser l'immanence du vouloir et l'empêcher de s'aimer lui-même comme il l'entend. Il a donc fallu regarder ce que devient la réflexion sur soi-même, dans le vouloir qui a accepté l'obligation. Ce fut l'œuvre de notre seconde partie. Nous y avons découvert que le mouvement vers Dieu dans l'acte

de vouloir, loin d'empêcher cet acte de se posséder totalement lui-même, est la condition même et l'exigence de cette intériorité. Ce n'est qu'en tant qu'obligé, en tant qu'orienté vers le bien infini, que le vouloir peut reprendre en lui et aimer la totalité de son acte, sa passivité vis-à-vis du déterminisme, ses inévitables déficiences et la perpétuelle fatalité qui le force à vouloir. Sous l'empire de l'obligation, le vouloir se retourne donc sur lui-même et est « réfléchi », de même qu'il l'est par nature — et quoi d'étonnant, puisque l'obligation est la loi de notre nature? — Mais cette « réflexion » que nous avons en tendant vers Dieu, est autrement parfaite que la simple courbe rentrante de nos activités. Elle est autrement totale, comme nous venons de le dire, autrement limpide aussi, en ce sens qu'elle rend l'acte compréhensible et justifiable jusqu'au fond; elle est surtout autrement forte, autrement solide, puisqu'en se posant comme obligatoire, elle nous attache, avec une certaine nécessité, au nécessaire.

A l'origine, la réflexion du vouloir sur lui-même n'était qu'un simple fait, particulièrement indéniable sans doute, mais, à cela près, semblable aux autres. Et nous l'avons étudiée comme on étudie les faits, en l'observant.

A présent, le vouloir demeure un fait, sans doute. Mais il montre davantage. Tendance au nécessaire, il se pose dans l'ordre des nécessités. Cet aspect de nécessité demande à être examiné à part et par des méthodes nouvelles et appropriées, c'est-à-dire non plus par simple considération de ce qui se passe, mais par déduction de ce qui doit être.

Une nécessité, en effet, ne se constate pas — si tant est qu'il y ait de pures constatations. Elle ne peut être décelée que par un acte cognitif adapté à elle et comportant dans sa forme une

nécessité semblable à celle qu'elle-même constitue. Il faut donc y employer la déduction, le raisonnement et l'a priori. Dès lors, la nécessité du vouloir exige qu'on fasse à son sujet une science du nécessaire, une science a priori, c'est-à-dire une métaphysique.



Beaucoup d'esprits se défient de la métaphysique, comme on se défierait d'une escalade de nuages. Qu'ils se rassurent. La métaphysique et la méthode qu'elle requiert, tout a priori qu'elles sont, ne quittent pas le terrain solide des faits. Elles s'attachent, au contraire, à ce qui est le fondement du réel. Il faut se garder, en effet, de l'opposition absolue que notre mode de connaître introduit facilement entre fait et nécessité, entre constatation et déduction, entre science et métaphysique. Il y a distinction, et très nette, évidemment; mais séparation, non pas. La nécessité, la pure et absolue nécessité, pour parler d'elle en premier lieu, doit être *eminenter* un fait. Si elle n'était qu'un ensemble de rapports inexorables, mais sans substance, cette forme de nécessité pure et vide, représentant un néant nécessaire, serait une forme d'impossibilité. La nécessité absolue, c'est ce qui ne peut ne pas être, c'est donc Dieu, l'Être qui, étant sans restriction, existe, à la fois en fait et en nécessité, synthétisant les deux dans l'unité parfaite de son Acte pur d'exister.

Aussi, pour connaître vraiment l'existence de Dieu, faut-il aller à elle, en même temps, comme à un fait et comme à une nécessité; il faut et la démontrer dialectiquement et la constater dans la participation que nous en sommes. Un argument démontrant l'existence de Dieu, si apodictique soit-il, tant qu'il n'est pas « vécu », ne dit rien, — et d'autre part, la tendance effective de l'âme vers Dieu actue et réalise une démonstration

valable et efficace, quoique non encore scientifique, de son existence.

Le fini, de son côté, n'est pas un simple fait purement contingent. L'acte d'être, en effet, en toutes choses, n'est que ressemblance et analogie avec l'Être sans restriction, avec le Nécessaire. Il doit donc être nécessaire à sa façon, relativement et hypothétiquement nécessaire : un fait vide de nécessité serait dépourvu d'existence. Cela veut dire que les choses, même les plus futiles, sont constituées par un rapport nécessaire avec le Nécessaire absolu; en d'autres termes, par une nécessité relative et participée. Leur être n'est pas complet en lui-même; il n'est en elles que « venant de », venant d'un autre; exister comporte un appel, une réception, un mouvement nécessaires.

Il en va de même pour les activités du fini qui portent sur l'être comme être, c'est-à-dire pour la connaissance et la volonté. On doit y retrouver l'expression de la même nécessité participée; l'être ne peut y figurer que comme il est, c'est-à-dire comme « venant de » l'Être. Ils doivent donc se présenter en nous comme « venant de », venant de plus profond que nous, comme n'ayant pas en eux leur origine, mais comme étant faits d'un nécessaire rattachement à l'Être absolu par qui tout est.

Un acte cognitif arrêté et stationnaire se placerait par sa suffisance en dehors de la réalité; en voulant se borner à enregistrer passivement le réel, à la manière d'un bon instrument de physique, il se condamnerait à laisser échapper l'être et l'intelligibilité des choses, faute de saisir leur nécessité. Il ne peut y avoir de pures constatations, pas plus qu'il n'y a de purs faits tout contingents : l'acte d'être, de connaître et de vouloir ne tiennent qu'en se cramponnant à l'Absolu transcendant : ils incluent une dialectique. La logique peut et doit distinguer

jugement et raisonnement; la réalité les fusionne dans l'unité imparfaite de notre démarche cognitive complète.

Ainsi, pour préciser les idées, la connaissance la plus ordinaire ne peut connaître les choses que comme intelligibles, c'est-à-dire comme explicables. Il faut qu'elle les découvre, à la fois, au bout des instruments d'observation et au bout d'un raisonnement. Ce raisonnement, bien entendu, sera aussi vague, aussi en blanc qu'on voudra; il sera plutôt indiqué qu'effectué; mais il est indispensable. De même que l'être n'est que par l'Être, il n'est intelligé non plus que dans la mesure où il est rattaché à l'Intelligible en soi. L'activité cognitive humaine est donc complexe, elle inclut un processus déductif portant sur du nécessaire et une perception positive enregistrant une réalité. La réflexion analyse cette démarche totale et donne ainsi naissance à diverses disciplines. Parmi celles-ci, la métaphysique, puisque c'est d'elle qu'il s'agit ici, est l'exposé méthodique, scientifique, de l'élément de nécessité et de dialectique impliqué dans notre acte de connaître et dans l'acte d'être. Tout a priori qu'elle est, elle ne nous parle donc cependant que de ce que nous sommes; on peut même dire qu'elle ne fait qu'exposer avec développement la conscience que nous avons de notre être et de nos actes, en tant que ceux-ci portent à faux en quelque sorte sur eux-mêmes et ne tiennent que par un rattachement toujours actuel, toujours urgent — toujours nécessaire — au Nécessaire.

Spécialement pour ce qui concerne le vouloir, nous avons vu que son acte est en rupture interne d'équilibre, et qu'il se pose comme ne se suffisant pas. L'Absolu, le Nécessaire y intervient comme voulu, comme indispensable. On dirait qu'en voulant, le vouloir place son centre de gravité hors de lui et que, son être étant comme extraposé par rapport à lui-même, son acte est

avant tout une distension qui le porte vers un autre. Il se formule en exigences; son opération est une réclamation de valeur, et de valeur qui s'impose comme nécessaire; il se veut nécessité, et nécessité à un effort vers le Nécessaire — c'est l'obligation —. Qu'on appelle comme on voudra cette perception que le vouloir donne de lui, cette conscience morale, elle n'est certes pas une contemplation stagnante de soi, pas une pure constatation passive; elle inclut une dialectique vécue et quelque chose qui est manifestement de l'ordre des déductions et de l'a priori.

Pour construire une science du nécessaire, une métaphysique du vouloir, on ne manque pas de base. Le point de départ réel et solide est donné en nous; il est l'acte de vouloir lui-même, mais considéré dans un aspect particulier, dans sa nécessité; il est notre acte conscient, en tant que celui-ci ne se ferme sur lui-même et n'est pleinement conscient qu'en exigeant, comme nécessaire, le Nécessaire.



Le principe d'une métaphysique du vouloir est que l'être, comme être, est nécessaire; en d'autres termes, que l'être en tant qu'être est « par soi ».

Ce principe, nous l'avons établi dans les pages qui précèdent par des considérations de théodicée et de psychologie. Nous nous contenterons de cette démonstration. On pourrait, à notre sens, la dégager davantage de ses présupposés. Mais il y faudrait des développements de critique et de métaphysique qui déborderaient le cadre de cette étude.

L'être, en tant qu'être, disons-nous donc, est « par soi ». L'expression, hâtons-nous de l'avouer, est loin de nous satisfaire : nous ne l'employons que faute de mieux. Son grand inconvénient

est d'évoquer tout de suite l'idée de « l'aséité » divine, comme si nous prétendions que chaque être est son propre principe premier. Rien n'est plus opposé à notre pensée, ni aux déductions qui vont suivre. En disant que l'être est « par soi », nous voulons seulement affirmer que l'être, d'une certaine façon, est parce qu'il est, qu'il concourt à se faire être, soit en entretenant son existence, soit en développant sa réalité, soit autrement. Nous supplions les lecteurs de ne prendre, dans les pages qui vont suivre, l'expression « par soi », que dans ce sens large et indéterminé. Elle se précisera d'ailleurs d'elle-même au cours de nos raisonnements, et d'une façon très orthodoxe.

Car l'attribut d'être « par soi », appartenant à l'être en tant qu'être, se modèle nécessairement sur les différents degrés d'être. Chaque être est « par soi », à la manière dont il est. L'examen des divers modes d'être, et spécialement du mode d'être que constitue l'humanité, va, en expliquant ce que signifie être « par soi », nous fournir une science a priori du vouloir.

Pour procéder par ordre, il faut commencer par l'Être sans limite : Dieu. Dieu seul, qui est sans restriction, est « par lui » sans restriction. Autant il existe en plénitude, autant il est sa totale et unique raison d'être; autant il existe infiniment, autant il est l'universelle et absolue raison d'être des choses. Ainsi retrouvons-nous, par une vérification de nos raisonnements, deux attributs divins qui ont servi de point de départ à nos déductions et qui, en définitive, ne font qu'un même attribut : l'aséité de Dieu et son pouvoir de créer.

Pour les êtres finis, la chose est moins simple. Eux, à la fois, sont (comme ils sont) et ne sont pas (autrement). Il faudra donc

qu'ils soient « par eux-mêmes » et en même temps qu'ils ne soient pas « par eux-mêmes » ; bref, ils réaliseront ce paradoxe d'être « par eux », mais par un autre. Ces deux aspects doivent être considérés successivement.

D'abord donc, les êtres finis « sont », ils sont vraiment. Ils devront donc, de toute nécessité, réaliser cette perfection de l'être comme être, d'être « par soi ».

S'il s'agit d'êtres spirituels, comme nous en sommes, s'il s'agit de « moi » conscients, sortes de tous complets vivants en eux-mêmes et pour eux-mêmes, leur façon d'être « par eux » devra leur être aussi intérieure que leur être. Elle consistera donc dans l'attitude consciente qu'ils prendront « par eux », dans la possibilité de former eux-mêmes, par eux-mêmes et comme ils l'entendent, leurs actes internes. Ce sera leur liberté, sorte de commencement absolu, participation lointaine, mais analogue pourtant, de l'aséité divine et de l'activité créatrice. Et la liberté se définit ici, par son essence, en termes de nécessité, comme position de soi, une *causalitas sui*, une *causalitas sui actus*, exigée par l'être même des substances spirituelles.

Si nous considérons maintenant les êtres matériels, ceux-ci n'étant pas des tous, mais des parties, seront, eux aussi, causes d'eux-mêmes, mais à la manière de parties. Ils se feront donc êtres, mais relativement les uns aux autres, se nécessitant réciproquement, et ces rapports d'interaction mutuelle ne sont pas autre chose que le déterminisme naturel.

Le déterminisme, comme on voit, résulte, dans la matière, de la même source qui met la liberté dans l'esprit : de la nécessité pour l'être d'être « par soi ». Cette nécessité d'ailleurs n'est qu'une expression de l'unité qui relie l'être avec lui-même. Aussi, la conception du déterminisme et de son union avec la liberté

qu'on vient de lire, coïncide-t-elle parfaitement avec celle qu'on a déjà rencontrée dans le chapitre XVIII et qui se basait sur l'unité nécessaire de l'être. Des deux côtés, il apparaît que liberté et déterminisme ne sont que des manifestations différentes d'une même propriété de l'être, ne différant entre elles que pour s'adapter également aux différents modes d'être.

Aussi bien cette synthèse de la liberté et du déterminisme est réalisée en tout homme. Pour concevoir un être composé sensitivo-rationnel, dont l'activité affectivo-volontaire soit à la fois libre et déterminée, il suffit de penser à soi-même, comme il suffit de penser à l'essence du déterminisme et de la liberté. Loin de s'opposer au déterminisme, la volonté en a besoin pour se réaliser dans l'homme. Aussi, analogue au déterminisme et faite en partie par ce déterminisme, peut-elle s'accroître par intussusception de ce déterminisme. Le déterminisme, étant une façon d'être « par soi », est assimilable par elle, et en le ratifiant, en le voulant, elle se fera plus parfaite liberté, plus « par soi ».

Tout être, libre ou déterminé, devant être « par soi », il s'ensuit qu'en aucun être, l'acte créateur ne fait tout, immédiatement du moins. Particulièrement pour ce qui nous concerne, il faut dire que, quand Dieu a fait l'homme, tout n'est pas fini : il faut encore que l'homme, reprenant en lui-même, pour le compléter en lui, l'acte qui le crée, se fasse être. Il est impossible que Dieu nous traite comme de pures passivités : nous n'en sommes pas. S'il nous produisait sans que nous nous produisions nullement nous-mêmes, il nous produirait comme inexistants.

Cette impossibilité, du reste, n'apporte aucune restriction à la toute-puissance divine. Elle l'empêche seulement de faire le néant c'est-à-dire qu'elle n'empêche rien. Loin de diminuer la majesté de l'acte créateur, elle en manifeste l'essentielle grandeur.

Produisant les choses en tant que créateur, c'est donc en tant que créateur que Dieu leur impose sa ressemblance. Il est donc essentiel à l'être, pour être et pour être créé, d'être une activité interne et une certaine production de soi-même, bref, d'être « par soi ». Le Créateur n'est pas seulement, comme nous, une cause qui arrange en lourds mécanismes des énergies préexistantes. Lui — et c'est sa gloire — fait exister et fait agir; il donne aux choses leur réalité même et la dignité d'être vraiment causes, *dignitatem causalitatis*; il donne à l'univers la puissance de se développer, de se former lentement lui-même, selon ses lois; il donne aux êtres conscients le pouvoir de se faire être et de devenir, pour une part, à sa nécessaire image, le commencement absolu de leur acte.



Reste à examiner le second aspect des êtres finis : leur limitation. Comme finis, ils sont une négation d'être, ils ne peuvent donc pas être « par eux », ils doivent être par un autre. Cela veut dire que leur être, l'être même qu'ils doivent se donner en tant qu'ils sont, ils l'ont déjà reçu en tant qu'ils sont par Dieu.

En particulier, pour nous, êtres conscients, il ne s'agit pas de nous réaliser de toutes pièces, mais de faire être et d'achever ce qui est déjà, c'est-à-dire de reprendre notre être et notre nature en notre acte et en notre libre volonté.

Notre liberté trouve en notre être, en tant qu'il est reçu et « commencé », l'indication de ce qu'elle doit vouloir. Comme des fondations déjà posées sont une contrainte pour l'architecte, notre réalité et notre nature sont des exigences pour l'acte de vouloir, puisque c'est cela qu'il doit compléter et reprendre : elles lui sont une règle, une *norme*.

Ainsi se présente, dans la liberté même, la norme de la moralité; inséparable de nous comme notre être, et comme notre être venant de Dieu. A ce dernier titre, elle est vraiment obligatoire.

Et voilà *l'obligation*. Elle s'impose comme le rapport nécessaire de notre être avec le seul Nécessaire. N'étant qu'un être fini, le vouloir n'est et ne veut et n'est libre que par un autre. Il ne se pose comme libre, comme *causa sui actus*, qu'en se déclarant participé du seul Être absolu qui est absolument par soi. Cela revient à dire que la liberté ne se pose en nous que comme obligée; en d'autres termes, qu'elle réclame de s'affirmer comme nécessité moralement par le Nécessaire. Cette nécessité de la liberté comme liberté, c'est l'obligation.

Nous voyons ainsi une fois de plus les liens étroits qui rattachent la liberté et l'obligation. Unies en leur principe, elles sont nécessairement solidaires en leur développement. Il suffit d'exprimer l'une en plénitude, pour avoir, en perfection, formulé l'autre. Toutes deux, en se développant complètement, donnent d'elles-mêmes des notions superposables. Nous venons en effet de le voir, la liberté s'affirme comme une position de soi nécessaire à l'analogie de l'Être nécessaire qui est par soi — et l'obligation n'est autre chose que la nécessité, dans cette position de soi, d'être à l'analogie et dans la dépendance de ce Nécessaire.

Leurs rôles, à toutes deux, se rejoignent et se recouvrent. Toutes deux doivent faire que l'homme devienne de plus en plus par lui-même ce qu'il est par Dieu. L'homme doit s'achever. Continuant en quelque sorte en lui-même l'acte créateur par des forces reçues de cet acte et dans le sens marqué par cet acte, il doit se créer lui-même comme une seconde fois, reprendre en lui, pour lui, l'action qui le fait exister, saisir et assimiler son être en son acte

et, en les harmonisant l'un avec l'autre, être l'artisan secondaire de toute sa valeur morale naturelle. Et ce sera *la sanction* de moralité : le bonheur et la fierté d'être, grâce à Dieu, principe de ce qu'on est devenu.

Car la soumission au devoir, précisément parce qu'elle doit nous achever et nous faire être par nous, ne peut être effectuée à notre place ni par Dieu ni par la nature. Elle n'est donc pas physiquement nécessaire et il peut arriver qu'elle n'ait pas lieu. Il suffira que l'homme recule devant l'effort nécessaire et devant l'abnégation indispensable à qui vise plus haut que soi. Il voudra alors, mais d'un vouloir mutilé, qui emploiera ses forces à restreindre son déploiement et à se priver de l'Absolu. Ce sera *le mal*. Le mal, comme on voit, est nécessairement possible à notre nature.

Mais il n'est possible que comme mal, et il porte en lui-même son châtement. Par la transgression du devoir, l'homme se fait être, oui, mais en opposition avec ce qu'il est déjà par Dieu; il se réalise, mais comme contradictoire et comme heurté contre lui-même; et le malheur, l'antagonisme avec soi-même devient en lui, non un phénomène accessoire, mais sa propre façon d'exister.

*
* *

Les quelques pages de métaphysique qu'on vient de lire ne sont qu'une esquisse. Très incomplètes en elles-mêmes, elles suffisent cependant à notre but. Elles exposent, mais en termes de nécessité, les mêmes notions de morale que nous avons déjà découvertes par constatations psychologiques.

Il le fallait pour l'examen intégral du vouloir et de la nécessité qui est en lui. Étant à la fois fait et nécessité, il devait être étudié a posteriori et a priori. Mais ce double procédé de recherche ne fait qu'une méthode et ne bâtit qu'une science morale, parce

que les deux aspects de notre vouloir nécessité ne font qu'un vouloir et parce que le Nécessaire, par rapport auquel il est nécessité, est un lui aussi.

Spécialement pour ce qui concerne l'objet particulier de notre étude, c'est-à-dire l'obligation et la liberté, on aura pu voir dans notre esquisse de métaphysique, comme on l'a vu dans la partie psychologique de ce travail, leur essentielle connexion dans leur rapport au nécessaire.

En termes de nécessité, cette connexion s'est même marquée plus nettement. Toutes deux sont, en effet, une même nécessité qui est dans le vouloir. Le vouloir a sa nécessité en lui, il agit « par lui » : c'est la liberté. Et cette nécessité n'est que par le nécessaire, elle est nécessité reçue : voilà l'obligation. Toutes deux, liberté et obligation, sont un même témoignage que rend notre être à son Créateur. En tant qu'analogue, de loin, à celui qui seul est par soi, c'est-à-dire en tant que libre, et en tant que participé de celui par qui tout est, c'est-à-dire en tant qu'obligé, notre être rend de deux façons le même témoignage, savoir que le Nécessaire est nécessaire.

Aussi, puisque toutes deux sont la relation de notre être à son Principe, elles seront d'autant plus parfaites que notre être se rapprochera davantage de ce Principe, par l'amour. L'amour de Dieu, et bien plus encore la charité pour notre Père est la plénitude de la liberté et la perfection du devoir. En lui, liberté et obligation se confondent dans le même joyeux et total élan du vouloir qui va vers son Nécessaire.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

L'OBLIGATION DANS LA VOLONTÉ.

	PAGES.
Introduction	1
CHAPITRE I. — La fatalité de vouloir	3
CHAPITRE II. — L'indispensable jugement de valeur	9
CHAPITRE III. — L'inéluctable amour de soi	14
CHAPITRE IV. — Exigences sociales. I. — Dans le jugement de valeur	19
CHAPITRE V. — Exigences sociales. II. — Dans le vouloir : de l'amour de soi à l'amour de tous	24
CHAPITRE VI. — Exigences sociales. III. — Vers le désintéressement	29
CHAPITRE VII. — L'absolument valable	37
CHAPITRE VIII. — La norme de la moralité	45
CHAPITRE IX. — L'obligation comme « forme » du vouloir	49
CHAPITRE X. — Le fondement de l'obligation. Fondements ruineux	54
CHAPITRE XI. — Autre fondement ruineux : le Panthéisme	60
CHAPITRE XII. — Le fondement de l'obligation : Dieu	67
CHAPITRE XIII. — Dieu en morale. L'obligation et la norme de la moralité	73

SECONDE PARTIE.

LA LIBERTÉ DANS L'OBLIGATION.

Introduction	83
CHAPITRE XIV. — Affinité entre la liberté et l'obligation	84
CHAPITRE XV. — Loi et conscience	89
CHAPITRE XVI. — L'obéissance qui exalte	98
CHAPITRE XVII. — L'obligation, nécessité de la liberté comme liberté	111
CHAPITRE XVIII. — L'annexion du déterminisme	121
CHAPITRE XIX. — La soumission au devoir, et la liberté conçue comme une puissance de nous-mêmes sur nos actes	133
CHAPITRE XX. — La joie plus grande	143
CHAPITRE XXI. — L'obligation libératrice	148
CHAPITRE XXII. — La métaphysique du vouloir	153

Éditions et Publications du MUSEUM LESSIANUM

Association sans but lucratif

11, rue des Récollets, LOUVAIN (Belgique)

SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE :

- Nos 1, 8, 11. — La Prière de toutes les heures. 3 séries de 33 méditations, par Pierre CHARLES, S. J., 52^e mille ¹. La série 6,50 fr.
- Nos 2, 3, 4, 5. — Lettres de saint François Xavier. Nouvelle traduction française en 4 séries, par Eugène THIBAUT, S. J. La série 4,50 fr.
- Nos 6, 7. — Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur, par Arthur VERMEERSCH, S. J. 6^e édit., 2 vol. 21,00 fr.
- N^o 9. — Le Miroir de l'âme, de Henri DE HEMBUCHÉ DE LANGENSTEIN traduit et annoté par Emmanuel MISTIAEN, S. J. 3,25 fr.
- N^o 10. — Dieu est en nous, vivons avec lui, par Pierre CANISIUS de la T. S. Trinité, O. C. D., 2^e édit. 3,50 fr.
- N^o 12. — Le Gage des divines Flançailles, de HUGUES DE SAINT-VICTOR; traduit et annoté par Michel LEDRUS, S. J. 4,00 fr.
- N^o 13. — Vers l'Union divine par les Exercices de S. Ignace, par Louis PEETERS, S. J. (épuisé; nouvelle édition augmentée en préparation).
- N^o 14. — La Légende de Nostre Dame. Miracles du moyen âge; traduit et annoté par Jacques NOTHOMB, S. J. 8,00 fr.
- N^o 15. — Autobiographie de saint Ignace de Loyola. Le récit du pèlerin; traduit et annoté par Eugène THIBAUT, S. J., 2^e édit. 5,25 fr.
- N^o 16. — La montée de l'âme vers Dieu par l'échelle des créatures, du bienheureux cardinal BELLARMIN, traduit et annoté par Jean-Baptiste HERMAN, S. J. 9,25 fr.
- N^o 17. — Analyse des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, de Jaime NONELL, S. J.; traduit de l'espagnol par Eugène THIBAUT, S. J. 2^e édit. 12,00 fr.
- N^o 18. — La vision de Dieu, du cardinal Nicolas DE CUSE (1401-1464); traduit par Ed. VANSTEENBERGHE, prof. de théologie à l'Université de Strasbourg. 8,50 fr.
- Nos 19, 20. — Sœur Émilie, des Filles de la Croix de Liège. Une âme mystique au temps présent, par Victor COUTY, S. J. d'après Charles RICHSTAETTER, S. J., I. Vie. 8,00 fr.
II. Lettres. 8,00 fr.
- N^o 21. — Essai historique sur les Exercices spirituels de saint Ignace, depuis la conversion d'Ignace jusqu'à la publication du Directoire, par Henri BERNARD, S. J. (épuisé).
- N^o 22. — Saint Louis de Gonzague. — Sa mission. Son âme. A l'occasion du deuxième centenaire de sa canonisation (1726-1926), par Alphonse LAMBRETTE, S. J. 5,00 fr.
- N^o 23. — La Spiritualité de Bourdaloue, par René DAESCHLER, S. J. 7,50 fr.
- N^o 24. — Le Père Adolphe Petit, S. J., par Eug. LAVEILLE, S. J. Avec portrait. 7,50 fr.
- Recollectiones Precatoriae, R. P. Leonardi LESSI, S. J. 3,25 fr.
-

¹ Cet ouvrage a été traduit en anglais : Prayer for All Times; London, Sands, 1925
— en hongrois : Isten közelében elmélkedések; Budapest, Korda R. T., Kiadasa, 1925.
— Traductions italienne, polonaise et allemande en préparation.

SECTION THÉOLOGIQUE : REVUES :

- 1^o La Nouvelle Revue théologique, Paraissant 10 fois l'an. Abonnement au T. 53 (1927).
Belgique et France : 25,00 fr.
Étranger : 7 belgas.
- 2^o Revue des Communautés Religieuses. Paraissant tous les deux mois.
Belgique et France : 10,00 fr.
Étranger : 3 1/2 belgas.
- N^{os} 1, 2, 3, 4. — *Theologia moralis. Principia — Consilia — Responsa.*
4 vol. auctore A. VERMEERSCH, S. J.
Vol. I, 2^a edit. : 24,00-lires.
Vol. II : 38,00 fr.
Vol. III : 49,00 fr.
Vol. IV : 12,00 fr.
- N^{os} 5, 6, 7. — *Epitome iuris canonici, auctoribus A. VERMEERSCH, S. J. et J. CREUSEN, S. J.*
Tomus I, 3^a edit. : 31,00 fr.
Tomus II, 2^a edit. : 28,00 fr.
Tomus III, 2^a edit. : 24,00 fr.
- N^o 8. — « La Robe sans couture » Un essai de protestantisme catholique. *La Haute Église allemande actuelle*, par Pierre CHARLES, S. J. 11,25 fr.
- N^o 9. — *L'Extrême-Onction, Étude de théologie positive*, par J.-B^{te} BORD. 17,00 fr.
- N^o 10. — *Le Secret de la Confession*, par Léon HONORÉ, S. J. 14,00 fr.
- N^o 11. — *Religieux et Religieuses d'après le Droit ecclésiastique*, par Joseph CREUSEN S. J., 3^e édition. 10,50 fr.
- N^o 12. — *Petit Catéchisme des Vœux solennels*, par Arthur VERMEERSCH, S. J. 2,00 fr.
- N^o 13. — *Les Moniales. Discipline des vœux simples et passage à la profession solennelle*, par Émile JOMBART, S. J. 2,00 fr.
- N^o 14. — *Tabulae fontium traditionis christianae*, auctore J. CREUSEN, S. J. *Editio altera aucta a F. VAN EYEN, S. J.* (32 × 21 cm.) 15,00 fr.
- N^o 15. — *Catéchisme des Vœux*, par Pierre COTEL, S. J.; 29^e édit., publié par Émile JOMBART, S. J. 3,50 fr.
- N^o 16. — *Facultates Apostolicae quas S. Congr. de Propaganda Fide delegare solet Ordinariis Missionum.* Commentaria in Formulam tertiam, auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. 12,00 fr.

SECTION MISSIOLOGIQUE :

- Revue missionnaire des Jésuites belges. Paraissant 10 fois l'an.
Belgique : 25,00 fr. + port.
Étranger : 6 belgas + port.
- N^o 1. — *Un Jésuite Brahme, Robert de Nobili, missionnaire au Maduré (1577-1656)*, par Pierre DAHMEN, S. J. Avec phototypie et carte. 6,50 fr.
- N^o 2. — *S. François Xavier. Procédés et méthodes d'apostolat*, par A. BROU, S. J. 6,00 fr.
- N^o 3. — *Manuel des Missions catholiques*, par Bernard ARENS, S. J. Avec nombreux tableaux statistiques. 33,50 fr.
- N^o 4. — *Les Aspirations indigènes et les Missions. Compte rendu de la Troisième Semaine de missiologie de Louvain (1925).* 13,00 fr.
- N^o 5. — *L'Évangile au centre de l'Afrique. Le Père Émile Van Hencxthoven S. J., Fondateur de la Mission du Kwango (Congo belge) (1852-1906)*, par Eugène LAVEILLE S. J. Avec portrait et carte. 18,00 fr.
- N^o 6. — *Autour du Problème de l'Adaption. Compte rendu de la Quatrième Semaine de missiologie de Louvain (1926).* Avec phototypies. 13,00 fr.
- N^o 7. — *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, par Édouard DE MOREAU, S. J. 25,00 fr.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BJ1452.M471927 C001
L'OBLIGATION MORALE, PRINCIPE DE LIBERTE



3 0311 00005 6593

WITHDRAWN

BJ 1452 .M47 1927

Mersch, Emile.

L'obligation morale,
principe de libert e



3 0000 00005 0000